

Univerzita Karlova
Pedagogická fakulta
Katedra občanské výchovy a filosofie

DISERTAČNÍ PRÁCE

Eticky bydlí člověk

Man Lives Ethically

Filip Hlavinka

Školitelka: Prof. PhDr. Anna Hogenová, CSc.
Studijní program: Filozofie
Studijní obor: Filozofie

2021

Prohlašuji, že jsem disertační práci na téma *Eticky bydlí člověk* vypracoval pod vedením školitelky samostatně za použití v práci uvedených pramenů a literatury. Dále prohlašuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

Polkovice, 30. dubna 2021

.....

podpis

Děkuji Prof. PhDr. Anně Hogenové, CSc. za inspiraci nejen pro psaní disertační práce, ale také pro filosofické přemýšlení a rozumění světu vůbec.

Děkuji své ženě Evě za podporu.

ABSTRAKT

Disertační práce představuje filosofující příspěvek k etice a etické výchově. Jejím záměrem je představit etiku nejen jako nauku o hodnotách a o pravidlech lidského soužití, ale především jako bytostné tázání, které člověka přivádí k duchovní hloubce jako pravá filosofie. K tématu nepřistupuje tak, že by analyzovala dílo jednoho nebo několika málo relevantních myslitelů, ale spíše se nechává vést tématem samotným a souvislostmi, ve kterých etika vystupuje. Inspirací je zde Heideggerovské pochopení světa jako tzv. Čtveřiny, ve které se člověk jakožto Smrtelný vztahuje k Zemi, Nebesům, a k Božskému. Jako Heidegger vysvětluje, že člověk se k hloubce světa vztahuje básnicky, pokouší se tato disertační práce vysvětlit, že také etické vztahování se ke světu je pro člověka něčím bytostným, od člověka neoddělitelným.

Etická dimenze lidského jednání a rozhodování, která pramení z lidské svobody, je zde představena ve třech úrovních jako mrav, morálka a éthos. Zatímco mrav a morálka do značné míry vycházejí ze společenského nastavení a lze u nich hovořit o jisté konformitě, éthos představuje hlubokou vrstvu osobního autentického hledání dobrého. Jde o jednání v souladu se svědomím, které se orientuje podle Dobra. Dobro je představeno jako idea v platónském smyslu, jako nepředmětný celek, jako Božské. O takovém Dobru nelze hovořit jazykem definic, přesto a právě proto je možné podle něj orientovat lidské rozhodování a jednání. To, že Dobro nelze definovat současně znamená, že jím nelze manipulovat. Člověk Dobrem jako takovým nedisponuje, ale může dát své jednání Dobru k dispozici, pokud mu porozumí. Cestou porozumění Dobru je napětí bytostného tázání, které představuje výzvu i pro etickou výchovu. Tu nestačí založit na informovanosti a na zvnitřňování hodnot a předávání pravidel. Etická výchova, aby nebyla povrchní, potřebuje bytostné tázání, otevřený dialog, autentické hledání.

Dobro vznáší na člověka stále aktuální etický nárok. Není možné říci, že tomuto nároku už člověk plně dostál a je s ním hotov. Spíše je to tak, že člověk je stále na cestě. Jako Smrtelný putuje na Zemi, pod Nebesy za Dobrem, které je Božské. V tomto porozumění má stále kam směřovat, protože život pak neznámá přešlapování na místě, ale putování za něčím, co člověka překračuje a díky tomu může dávat jeho pouti smysl. Jde o přibližování se Božskému.

Eticky bydlí člověk. Tedy vztahování se k Dobru je bytostnou náležitostí lidského života.

ABSTRACT

The dissertation represents a philosophical contribution to ethics and ethical education. Its intention is to present ethics not only as a doctrine of the values and rules of human coexistence, but above all as an essential questioning that brings one to spiritual depth as a true philosophy. It does not approach to the topic by analyzing the work of one or a few relevant authors, but it is guided by the topic itself and the context in which ethics appears. The inspiration here is Heidegger's understanding of the world as the so-called Foursome, in which man, as Mortal, relates to the Earth, the Heavens, and the Divine. As Heidegger explains that man relates poetry to the depths of the world, this dissertation attempts to explain that ethical relation to the world is also something essential for man.

The ethical dimension of human action and decision-making, which comes from human freedom, is presented here on different levels as morality and ethos. While morality is largely based on the social setting and can be described as a certain conformity, the ethos represents a deep personal authentic search for Good. It is an act in accordance with the conscience, which is oriented according to the Good. Good is presented as an idea in the Platonic sense, as a whole without border, as Divine. This Good cannot be described in the definition. But it is possible to orientate according to it. The fact that Good cannot be defined at the same time means that it cannot be manipulated. The way to understand the Good is the tension of being questioning, which is also a challenge for ethical education, for which is not enough to be based on the internalization of values and passing on the rules. Ethical education needs essential questioning, open dialogue, authentic questioning.

Good brings an ever-present ethical claim on a person. It is not possible to say that one is already done with this. One is still on the road. As a Mortal, he travels on Earth, under Heaven to Good, which is Divine. And it makes a deep sense. It is about approaching the Divine.

Man lives ethically. Thus, relating to the Good is an essential part of human life.

KLÍČOVÁ SLOVA

Dobro, etika, etická výchova, filosofie výchovy, Heidegger, Čtveřina, idea.

KEYWORDS

Good, ethics, ethical education, philosophy of education, Heidegger, Foursome, idea.

Obsah

Úvod	8
1. Co je etika.....	12
2. Osobní svoboda jako předpoklad etické dimenze života	14
3. Etická dimenze života jako aspekt lidské vztahovosti	19
4. Vrstvy etické dimenze	26
4.1. Mrav	26
4.2. Morálka	27
4.3. Éthos	28
5. Právo.....	32
6. Odpovědnost jako důsledek jednání.....	35
7. Svědomí.....	37
8. Dobro jako idea	40
9. Dobro jako Božské a jako nepředmětný celek	49
10. K poznávání Dobra	55
11. Alternativní pochopení Dobra?	63
12. ... a zlo?.....	68
13. Kdo má pravdu?	74
14. ... a lež?	80
15. Situovanost (etického) jednání	83
16. Přítomnost, minulost a budoucnost v etickém rozhodování, jednání a hodnocení... 86	
17. Paradox moderních etických kodexů.....	90
18. Provázanost etiky a výchovy	93
18.1. Výchova jako fenomén spoluurčující lidství.....	93
18.2. Etická výchova	97
Závěr.....	108
 Seznam použitých informačních zdrojů	111
Seznam příloh	119
Příloha 1 – Problém různých pohledů na stejnou věc.....	120
Příloha 2 – Text písně <i>Pravda vítáží</i> slovenské kapely Tublatanka, 1988	121

Úvod

Od Heideggera a Hölderlina víme, že „básnický bydlí člověk“.¹

Toto bydlení, jak Heidegger vysvětluje, neznamena mít přístřeší. Je tím myšleno mnohem víc, totiž „základní rys lidského pobytu“², lidské bytí. Básnění je pro Heideggera způsobem tohoto bydlení, opatrováním míry pro člověka a lidské poměřováním se s Nebeským a Božským.³

Říká přitom mj., že člověk podstatně náleží do „součtveří“ Země, Nebes, Božských a Smrtelných, které jsou tak, že jsou vůči sobě navzájem. Jsou určovány ze vztahování k sobě a mezi sebou. Jakožto smrtelný spočívá člověk v jednotě součtveří. Totiž „jednota součtveří je čtveřina. Čtveřina se však nevytváří tak, že by ony čtyři objímala a jako taková k nim přistupovala teprve dodatečně. Čtveřina se rovněž nevyčerpává tím, že by oni čtyři, jestliže se už tedy vyskytují, stáli pouze vedle sebe. Čtveřina bytuje jakožto uvlastňující zrcadlová hra oněch v jednoduché semknutosti navzájem oddaných. Čtveřina bytuje jakožto světování světa.“⁴

Člověk vždy už přináleží ke světu. A to právě jako smrtelný. Smrtelnost vede ke lpění na životě, k odkládání smrti. Smrtelnost není smrt, ale možnost smrti. „Dokud člověk je smrtelný, není tu jeho smrt.“⁵ Smrtelnost se „děje“ na Zemi, pod Nebesy, před Božstvím. Země zde není především planeta, ale spíše základ, na kterém pobýváme, ze kterého vycházíme. Nebesa představují měrnost. Stanovení míry (např. rozhodnutí o tom, jaké jednání bude – ze sebe sama – dobré nebo zlé; nebo rozhodování/určování/stanovování – namísto rozpoznávání – o tom, co je pravda) nepodléhá člověku. Je vůči němu nějak transcendentní. Nebesa představují měrnost – nepodléhají naší libovůli a manipulaci, ale jsou nějak naším protějškem, respektive jsou protějškem Zemi, na které jsme. A naším protějškem je Božské – nedosažitelné, ke kterému se nějak vztahujeme. Nedosažitelné, ale projevující se jako zdroj nadějí na smysluplnost nás samých. Vše ve Čtveřině je součástí celku, přináleží do jednoty, je vůči sobě a spolu. Nebesa překračují Zemi, odkazují k Božství.

¹ Heidegger, M. *Básnický bydlí člověk*. Praha: Oikoymenh, 2006.

² Tamtéž, s. 85.

³ Tamtéž, s. 82 – 111.

⁴ Tamtéž, s. 33.

⁵ Benyovszky, L. *Cesty k neskrytosti*. Praha: Togga, 2012, s. 37.

Smrtelní jsou svěřeni a vydáni Zemi, vstřícní k Nebesům a Božství. Básnění je účastenstvím na vztahu ve Čtveřině, na vztahu ke Světu.⁶

„Básnické bydlení“ lze pochopit i tak, že o podstatném a hlubokém (nejpodstatnějším a nejhlubším) – v člověku, v životě, ve světě – lze mluvit pouze básnicky. Básnění přitom není rýmováním slov, ale spíše rýmováním porozumění, vyhmátáváním podstatného a hlubokého. Básnění vyvěrá z podrobení se překračujícímu nároku něčeho velkého, o čem vypovídá nebo k čemu odkazuje⁷. Báseň v tomto smyslu je jistě „jen“ dílčí⁸ výpověď o celku, ale takovou, která vystihuje a trefuje něco podstatného. Takto je možné vypovídat i o životě, který je dynamický, neustále se proměňuje a proto v něm není něco přísně konstantního. Oproti tomu vědecká výpověď ve snaze o přesnost, měřitelnost a definici podmínek často popisuje více či méně idealizované modely člověka, života, světa. Dobrá věda dobře ví, že aby mohla zkoumat, musí zkoumané zjednodušovat. To je jeden ze základních kroků metodologie vědeckého výzkumu – zúžit zkoumané, co nejpresněji vytknout dílčí část z celku a tu podrobit precizní analýze. Pro vědecké zkoumání to dává smysl a přináší to pozoruhodné výsledky. Přesto vědecké výpovědi nepojímají celek světa a vlastně nepojímají ani jeho části. Spíše pojímají modely světa a modely jeho částí, podílejí se na vnímání a prožívání nikoli bezprostředního světa, ale spíše jeho obrazu⁹. Autentická výpověď nezjednodušuje do podoby modelu, ale zachycuje něco opravdového, básní.

Jako básnické výpovědi je možné pochopit například i různá náboženství. Pokoušejí se hovořit o podstatném a hlubokém. Dokud chápou sebe sama jako někoho, kdo hlubokou pravdu hledá a zahlíží, ale kdo jí nedisponuje, kdo se přibližuje tajemnému, ale ví, že ho nevyčerpává, kdo sice vystihuje něco podstatného, ale ví, že jen zčásti, dotud mohou být věrohodná. Jde spíše o mystické pochopení náboženství než o jeho institucionální, právní či přísně dogmatickou podobu. Protože jakmile přestane náboženství chápat svoje výpovědi

⁶ Srov. Benyovszky, L. *Cesty k neskrytosti*. Praha: Togga, 2012.

⁷ Srov. Heidegger, M. *Básnický bydlí člověk*. Praha: Oikoymenh, 2006, s. 109: „Člověk je však schopen básnit vždy jen tou měrou, jak svoje básnění odevzdává a přivlastňuje tomu, co samo o člověka stojí, a co tedy jeho bytování potřebuje a co je nárokující.“

⁸ Dílčí charakter výpovědi předznamenává možnost paradoxu, když se básnická řeč dostane do (zdánlivého) rozporu, respektive když je (zdánlivý) rozpor vnímán mezi různými básnickými řečmi.

⁹ Srov. Heidegger, M. *Věk obrazu světa*. Praha: Oikoymenh, 2013, s. 27: „Bytí jsoucna je hledáno a nacházeno v tom, jak si člověk jsoucno představuje.“

Lévinas, E. *Etika a nekonečno*. Praha: Oikoymenh, 2009, s. 115: „Považovat metodické principy za tvrzení o podstatě věcí (pokud konec metafyziky vůbec ještě dovoluje o nějaké podstatě věcí mluvit) je ovšem svědectvím prostoduchosti či unáhlení.“

jako básně o něčem velkém (jistě to tak nemusí nazývat), jako pokusy¹⁰ (hluboce promyšlené a prožívané) o vyhmátnutí podstatného, ale začne je považovat za přesné definice nebo doslovně platící fakta, paradoxně ztrácí opravdovost a stává se snadno zpochybnitelnou karikaturou. Náboženství může být věrohodné, dokud samo sebe chápe právě jako básnění. Podobně je možné přijímat sdělení mýtů, nebo i některých pohádek – ne jako chronologický záznam proběhlých událostí, ale jako pokus zachytit jistou moudrost. Snad z podobných důvodů jihoameričtí šamani, když chtějí mluvit o něčem podstatném a hlubokém, mluví ve zvláštních opisech¹¹. Snad proto, východní mystici říkají, že o pravdě není možné nic říci.¹² Snad proto západní mystik Jan od Kříže píše o tom, že na vrcholu hory duchovního poznání je Nic¹³. Snad trochu podobně filosof Wittgenstein píše, že „o čem nelze mluvit, o tom je třeba mlčet“¹⁴.

Básnění je cestou dotýkání se podstatného a hlubokého. Podobně jako žasnutí, ze kterého se vlastně rodí filosofie. Podobně jako mlčení. Filosofie a kontemplativní mlčení mohou být svého druhu básněním, vyhmátáváním velkého, opravdovým setkáním s hlubokým. Takto pochopené básnění je součástí lidského vztahování se ke světu, vlastně ke Čtveřině, jejíž součástí člověk je. Jinými slovy, skutečnost je tak hluboká/bohatá/velká, že ji nelze v lidské výpovědi vystihnout celou. Nelze o ní vypovídat beze zbytku – nelze ji de-finovat, postihnout od začátku do konce, do finále. Každá poctivá výpověď je tedy nějak dílčí, je básní – pokusem o vystižení něčeho podstatného. Každá taková výpověď o něčem velkém, která ví (je chápána) o své částečnosti, je vlastně oslavou skutečnosti, ódou na skutečnost, je básní. Je básní o celku, protože ví o své částečnosti a tím k celku odkazuje. Přitom všem může být velmi stručná, je-li výstižná¹⁵.

¹⁰ Srov. Halík, T., Jandourek, J. *Ptal jsem se cest*. Praha: Portál, 1997, s. 276, kde Halík odkazuje na tzv. negativní teologii a mystika mistra Eckharta: „Říká, že o Bohu můžeme říci především to, co není, a o tom, co je, můžeme mluvit jen v příměrech a podobenstvích, analogicky.“

¹¹ Srov. Narby, J. *Kosmický had*. Praha: Rybka Publishers, 2006, s. 145: „Šamani říkají, že mluvit o světě duchů lze vhodným způsobem pouze v metaforách. A biologové tento názor sami potvrzují tím, že k popisu DNA, proteinů a enzymů užívají přesný soubor antropocentrických a technologických metafor. DNA je text, program či soubor dat obsahující informaci, která je čtena a prepisována do RNA kurýrů. Ti je přenášejí do ribozomů neboli molekulárních počítačů, které převádějí instrukce pomocí genetického kódu.“

¹² Srov. Osho. *Zen. História, učenie a dosah na ľudstvo*. Bratislava: Eastone Books, 2011, s. 86: „Najdôležitejšiu vec nemožno vysloviť a to, čo možno vysloviť, nebude prvou zásadou. (...) Pravdu možno len zažiť. Pravdu možno žiť, ale nedá sa nijako vypovedať.“

¹³ Srov. Štampach, I., O. *A nahoře nic.... O možnostech postmoderního člověka žít duchovně*. Praha: Portál, 2000.

¹⁴ Cit.in: Störig, H., J. *Malé dějiny filosofie*. Praha: Zvon, 1996, s. 471.

¹⁵ Podobně jako japonské básně haiku.

Když, s úctou k velkému filosofovi, parafrázujeme úvodní větu tak, že „eticky bydlí člověk“, naznačujeme, že tak jako je člověk ponořen do Čtveřiny a vztahování v ní (nemůže nebýt¹⁶), je podobně ponořen do vztahu k Dobru, nějak k němu přináleží a podílí se na něm. Dobrem míníme zásadní úběžník a horizont etického jednání, jež představuje stále aktuální životní nárok, kterému, jak ukazuje další text, se nelze vyhnout.¹⁷ Heidegger píše, že „myslet „bytí“ znamená a vyžaduje: odpovídat nároku jeho bytování. Odpovídání má svůj zdroj v tomto nároku a oddává se mu. Odpovídat znamená vstoupit tak do jeho řeči.“¹⁸ Obdobně se pokusíme ukázat, že eticky jednat znamená a vyžaduje: odpovídat nároku Dobra, nacházet v něm zdroj jednání a rozhodování a oddávat se mu. (Mj. ukážeme, že jsou možná různá pochopení Dobra, z nichž některá jsou vlastně nepochopením, nedomyšlením.)

¹⁶ Jistě to může nevidět.

¹⁷ Jistě je lze oslyšet.

¹⁸ Heidegger, M. *Básnický bydlí člověk*. Praha: Oikoymenth, 2006, s. 39.

1. Co je etika

Předběžně, tedy dříve, než podrobněji vysvětlíme jednotlivé pojmy a otevřeme problémy, kterými se etika zabývá, nastiňme, že v tomto textu budeme etikou myslet především filosofické promýšlení a reflexi toho, jak se jako lidé rozhodujeme, jak žijeme či bychom měli žít, s ohledem na to, kdy je naše jednání nahlíženo více či méně jako dobré nebo špatné. Jinými slovy jde o filosofické kladení otázky: „Proč bychom vlastně měli být dobří a co to přesně znamená být dobrý?“¹⁹

Protože se etika zabývá praktickým jednáním lidí, lze ji nazývat praktickou filosofií²⁰, nebo také uměním správně žít, či hledáním odpovědi na otázku „jaký mám být“, nikoli pouze „co mám dělat.“²¹ Etická dimenze spojená s hledáním a posuzováním správnosti lidského jednání je neoddělitelnou součástí našeho života jak v osobním jednání, tak v mezilidských vztazích, ale třeba i v rozumění politickým událostem.²²

Moderní empiricky založené vědy včetně těch humanitních zpravidla přistupují k předmětu svého zájmu deskriptivně.²³ To znamená, že se snaží zjišťovat a popisovat, jaký tento předmět je, jaké znaky vykazuje, jakých variant nabývá. To, čemu se vědy spíše snaží vyhnout je přístup normativní, tedy takový, který se snaží říkat nejen, jaké věci jsou, ale také jaké by měly být. O tom nechtějí spekulovat²⁴.

Filosofie²⁵ jako taková ale není vědou v pozitivistickém slova smyslu. Jistě také popisuje skutečnost, ale kromě toho přidává i možná vysvětlení toho, jak skutečnosti rozumět, případně reflexi toho, jak se porozumění skutečnosti mění v perspektivě různých vysvětlení²⁶. Vzhledem k tomu, že etice zde rozumíme jako praktické filosofii, bude na místě nejen to, abychom popisovali relevantní témata, ale abychom se pokusili ukázat i cosi jako

¹⁹ Vácha, M. *Úvod do (bio)etiky*. In: Vácha, M., Königová, R., & Mauer, M. *Základy moderní lékařské etiky*. Praha: Portál, 2012, s. 15.

²⁰ Srov. Anzenbacher, A. *Úvod do filosofie*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991, s. 223.

²¹ Vácha, M. *Místo, na němž stojíš, je posvátná země. O kruhu úcty k člověku, živé přírodě i celému vesmíru*. Brno: Cesta, 2008, s. 9.

²² Srov. Tugendhat, E. *Přednášky o etice*. Praha: OIKOYMENH, 2004.

²³ Srov. pojetí pedagogiky jako „normální vědy“ v Průcha, J. *Moderní pedagogika*. Praha: Portál, 2009.

²⁴ I když např. v podobě výzkumného designu tzv. aplikovaného výzkumu vědci zavádí opatření pro řešení zkoumaného praktického problému, čímž vlastně intervenují k nějakému cíli, který „by měl“ nějaký být. Nicméně stanovení toho, jaký by měl být, zpravidla nezakládá věda samotná, ale např. politika.

²⁵ Láska k moudrosti.

²⁶ Zatímco věda je na základě empirického zakotvení kompetentní k zodpovídání otázek po fungování (Jak věc/systém/jev/fenomén funguje, jak se vyvíjí, jak je strukturován, co ho ovlivňuje, ...?), filosofii je vlastní také tázání po smyslu (Nejen k čemu to je, ale i k čemu je to dobré?).

východiska pro praxi života a pro jednání v něm, abychom ukázali, jak je možné rozumět člověku (i sobě) v souvislosti s etickými nároky, jak je možné se v těchto souvislostech rozhodovat a jednat, a také, o co se lze v takovém rozhodování a jednání opírat. „Jednoduše je možno říct, že přírodní vědy (science) zkoumají, co jest, etika zkoumá, co by mělo být, jaký způsob jednání je správný. Věda tedy zkoumá neměnné, etika zkoumá naopak to, co by mohlo být i jinak.“²⁷ Deskriptivní přístup spočívající v popisu různých názorů zde nebude stačit. V praktické etice půjde také o vlastní „hledání rozdílů mezi správným (a tedy dobrým) a nesprávným (a tedy zlým).“²⁸ Nepůjde přitom o jednoduché a jednoznačné nalinkování návodu, jak mají věci být, jaká je konečná pravda, a jak jí mají všichni rozumět. Půjde ale o vznášení otázek, které předpokládají hledání odpovědí jakožto osobní vstup do etického porozumění lidskému jednání. Půjde o takové hledání, jehož důsledky hledající vztahuje především na jednání své vlastní.²⁹ Normativní etice jde o vlastní, dobře promyšlený a argumentačně podložený, názor jednotlivce.³⁰ Blecha³¹ k otázce normativnosti v etice poznamenává, že zatímco deskriptivní (empirická) etika, která popisuje a třídí morální názory, postoje a jednání, má blízko spíše k sociálním vědám a je vlastně nefilosofická, teprve etika preskriptivní (normativní) je ve své podstatě filosofická, když promýšlí kvality jednání s ohledem na to, co může být chápáno jako dobré či špatné. Etika jakožto skutečně praktická filosofie představuje určitou pomoc pro člověka v jeho rozhodování a jednání, v tom, aby vedl svůj život odpovědně, z kteréžto odpovědnosti se nemůže vyvázat³². Nejde přitom jen o to, aby člověk (teoreticky) poznal, co je dobré, což je jistě významné poznání, ale jde především o to, aby se člověk dobrým stával³³.

²⁷ Vácha, M. *Úvod do (bio)etiky*. In: Vácha, M., Königová, R., & Mauer, M. *Základy moderní lékařské etiky*. Praha: Portál, 2012, s. 18.

Zde více než naznačujeme, že vědecký, empiricky založený přístup, spojený s potřebou co nejpřesněji měřit, definovat a hledat kauzality není přiměřený k zabývání se etickými otázkami. Přesto mohou vědecké poznatky přispívat k porozumění důležitým aspektům lidského jednání. Jako takové se mohou stávat cennými podněty také pro filosofickou reflexi. Srov. Martin, M. *Science Education and Moral Education*. *Journal of Moral Education*, 15:2, 99-108, 1986.

²⁸ Munzarová, M. cit. in: Vácha, M. *Místo, na němž stojíš, je posvátná země. O kruhu úcty k člověku, živé přírodě i celému vesmíru*. Brno: Cesta, 2008, s. 13.

²⁹ Srov. Vácha, M. *Místo, na němž stojíš, je posvátná země. O kruhu úcty k člověku, živé přírodě i celému vesmíru*. Brno: Cesta, 2008.

³⁰ Srov. Vácha, M. *Úvod do (bio)etiky*. In: Vácha, M., Königová, R., & Mauer, M. *Základy moderní lékařské etiky*. Praha: Portál, 2012, s. 22 – 23.

³¹ Blecha, I. *Filosofie*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2004, s. 221.

³² Sokol, J. *Etika a život. Pokus o praktickou filosofii*. Praha: Vyšehrad, 2010, s. 21.

³³ Aristotelés. *Etika Nikomachova*. Praha: Rezek, 2013, 1103b 27 – 31.

2. Osobní svoboda jako předpoklad etické dimenze života

Samotná možnost etického pohledu na člověka a jeho jednání je založena v lidské svobodě, totiž v možnosti jednat různě a volit různé varianty jednání. Pokud by člověk pouze podmíněně reagoval na vnější příčiny bez toho, že by se mohl rozhodovat, jaký postup zvolí, nebylo by relevantní klást si otázku, zda se zachoval dobře nebo špatně – zachoval by se tak, jak musel. Ve skutečnosti může člověk často jednat s jakýmsi (byť malým) odstupem od situace. Může svoje jednání promyslet a rozhodnout, jak se zachová. A také ve vztahu ke svému minulému jednání si může položit (a občas pokládá) otázku, jestli se nemohl nebo neměl zachovat jinak³⁴. „Nikdo nerozvažuje o tom, co nemůže být jinak“³⁵, ale lidské jednání na rozvaze stojí. Bez ní by bylo redukováno na pouhé reflexní, nebo jinak předem nastavené reagování. (Asi jako se slunečnice otáčí za sluncem, nebo jako Pavlovův pes reaguje na podnět spojený s představou jídla.³⁶) Ve skutečnosti lidské svobody je tak založena etická dimenze života, tedy možnost rozhodovat se na základě vyhodnocení situace, ale rozhodovat se a jednat různě, třeba i špatně³⁷. Teprve takové rozhodování a jednání může být hodnoceno a vůbec pochopeno nejen v širším kontextu, který ho vysvětluje, ale také s ohledem na „Dobro“, což, jak ještě ukážeme, je pro etiku zásadní aspekt.

Zdá se přitom, že právě prostor svobody v podobě možnosti rozhodovat se pro nějaké jednání, volit vlastní postup, je bytostnou náležitostí člověka a jeho lidství. Sartre dokonce říká, že člověk je ke svobodě odsouzen, neboť se nemůže vymanit z potřeby rozhodovat

³⁴ Srov. Sokol, J. *Etika a život. Pokus o praktickou filosofii*. Praha: Vyšehrad, 2010, s. 45 – 46.

³⁵ Aristotle. *The ethics of Aristotle. The Nicomachean ethics*. Harmondsworth: Penguin Books, 1976, s. 204. V anglickém překladu Aristotela je citovaná věta uvedena v následujícím znění: „Nobody deliberates about things that are invariable.“ Zatímco Sokol, J. *Etika a život. Pokus o praktickou filosofii*. Praha: Vyšehrad, 2010, s. 46 uvádí význam prakticky shodný se zde upraveným překladem, v českém vydání Aristotelés. *Etika Nikomachova*. Praha: Rezek, 2013 je uveden význam zcela obrácený. Pro vyjasnění tedy používáme anglické vydání.

³⁶ Srov. Anzenbacher, A. *Úvod do filosofie*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991, s. 227: „Chování zvířete probíhá v kauzalitě, která se ve smyslu pudových regulací zcela kryje s motivací k libosti a nelibosti. Zvíře usiluje o libost a vyhýbá se nelibosti.“

³⁷ Tak Kant, I. *Základy metafyziky mravů*. Praha: Oikoymenth, 2014, s. 7 píše: „Věda o přírodě se nazývá fyzika, věda o svobodě etika.“

se a volit své jednání. I tím, že případně odmítne volit, nějak se rozhodnout, vlastně volí a rozhoduje³⁸. Nelze jinak³⁹.

Pokusy o přesnou definici lidské svobody se zdají problematické⁴⁰. Nicméně porozumění tomu, oč se svobodou jde, je jistě možné. Lze přitom zjednodušeně hovořit o svobodě vnější a svobodě vnitřní. Vnější svobodu lze chápat jako opak od vnějšího nátlaku a donucování. (Případný nátlak, který by tuto svobodu omezoval, ale nemusí přicházet jen ze sociálního okolí člověka, případně ze strany nějakých institucí. Tuto svobodu může omezovat také nátlak, který vyplývá z psychických poruch nebo chorob, např. v podobě obsesí nebo nutkavých představ, které na člověka působí tak, jako by přicházely z vnějšku, přestože jsou to pouze jeho vlastní představy.) Vnitřní svobodu pak má a uplatňuje takový člověk, který jedná sám ze sebe, ze svých pohnutek a ze svého přesvědčení, dobrovolně. Tuto vnitřní svobodu přitom může uhájit i v situaci vnější nesvobody, kdy ho vnější nátlak nepřinutí ke změně vnitřně svobodného postoje⁴¹. Ve skutečnosti není zcela jednoznačně oddělitelný vliv vnější svobody na svobodu vnitřní⁴², nicméně je zřejmé, že samotná vnější svoboda ještě nezaručuje vnitřně svobodné jednání jednotlivého člověka⁴³. Takové jednání totiž předpokládá, že se za něj člověk postaví do té míry, že za něj ponese osobní zodpovědnost. Svoboda jednání totiž neznamená vyvázání se ze zodpovědnosti a přičetnosti (tedy z toho, aby člověk sám sobě přičítal důsledky svého jednání). Takto pochopenou svobodu a zodpovědnost jako její neoddělitelnou sounáležitost přibližuje Sokol⁴⁴:

³⁸ Palouš, R. *Heretická škola*. Praha: Oikoymenh, 2008, s. 40: „Život se neobejde bez volby vykročit – ostatně i nevykročení je čin. Každá další chvíle je osudově obtěžkána rozhodováním a volbou. Diskuse ustala, totiž ta dosavadní – a hotovo! Že před námi znovu stojí tážání, nové volby a nová váhání? A nová odpovědnost za pokračování? Toto je lidský svět: co, občánku ty a teď? Samotné váhání je už bytostně spojeno s hodnotovým souzením, není vakuem, ale je naplněno šancemi a hrozbami – byť jen tušenými! Nerozhodnost sama je také volbou, totiž volbou bezmoci!“

Čálek, O. *Specifický pohled na dobro a zlo v psychoterapii*. In: Kořan, J. (ed.). *Dobro, zlo a řeč v psychoterapii*. Praha: Triton, 2009, s. 35: „Lidská bytost totiž nemůže jinak, než že každým svým projevem a prožíváním hodnotí. Jde spíše o to nehodnotit normativně jako soudce, ale vždy osobně a individuálně.“

³⁹ Blecha, I. *Filosofie*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2004, s. 199.

⁴⁰ Srov. Sokol, J. *Etika a život. Pokus o praktickou filosofii*. Praha: Vyšehrad, 2010, s. 46 – 47.

⁴¹ Anzenbacher, A. *Úvod do filosofie*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991, s. 225 – 227.

Viz také Aristotelés. *Etika Nikomachova*. Praha: Rezek, 2013, 1110a, 27, 28: „Jest snad však ještě takové jednání, k němuž bychom neměli být nuceni, nýbrž raději bychom měli zemřít i za nejhroznějších muk.“

⁴² Aristotelés. *Etika Nikomachova*. Praha: Rezek, 2013, 1110a.

⁴³ Svoboda je spíše možností a potenciálem, než určením, byť pozitivním (srov. Sokol, J. *Etika a život. Pokus o praktickou filosofii*. Praha: Vyšehrad, 2010, s. 47), a jako taková nemusí být uskutečněna, naplněna, využita.

⁴⁴ Sokol, J. *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*. Praha: Vyšehrad, 1998; Sokol, J. *Filosofická antropologie. Člověk jako osoba*. Praha: Portál, 2002; Sokol, J. *Etika a život. Pokus o praktickou filosofii*. Praha: Vyšehrad, 2010.

Základem svobody je skutečnost, že člověka neřídí pouze instinktivní a pudové reakce. Ty sice neztratil zcela, nicméně je z nich zásadní měrou vyvážen. Jeho jednání se od pouhého reagování liší tím, že se sám v odstupu od situace rozhoduje, jak se zachová. Tato nepodřízenost instinktům, které by člověka řídily, ho vlastně dělá člověkem. Její nutnou součástí je i potřeba, aby sám dal pozor, volil a rozhodoval se i přesto, že často (hned) neví jak. Člověk není na světě jen jako pasivní tvor, který by byl řízen čistě nějak z vnějšku, ani není pouhým divákem, který by měl pouze poznávat, ale je plnohodnotným účastníkem dění. Jako takový se nemůže vyhnout potřebě vybírat a rozhodovat o tom, co je lepší a co je horší. Člověk má sám sebe na starost. Tuto starost za něj ale nejprve přejímají rodiče a teprve postupně se jí ujímá každý sám za sebe. Tak se také postupně dostává ke stále větší (plnější) osobní svobodě. Té pak může rozumět na několika různých úrovních, které ale nemusí pochopit současně. První úroveň chápe svobodu jako zbavení vnějšího „musu“, vnějších omezení, která mu nezabrání v tom, aby si do určité míry dělal, co chce. Jde v podstatě o svobodu vnější, jak jsme ji popsali výše. Také už výše zmíněná svoboda vnitřní poukazuje na fakt, že svoboda obecně nespočívá pouze ve zrušení nebo omezení vnějších tlaků, případně zákazů. Na další úrovni svoboda znamená také možnost vybírat si a volit z různých možností. Ani tím ale ještě není svoboda jaksi úplná, protože volené možnosti jsou zpravidla předem dané a člověk se rozhoduje pro některou z nich. Ve skutečnosti je ale natolik svobodný, že ho nesvazují ani omezené možnosti výběru. Může totiž vymyslet i možnosti nové. Ke svobodě (na další úrovni) patří i možnost vymýšlet a tvořit, být zcela originální a autentický. Sokol přitom ukazuje, že jednoduchým modelem plné svobody je soupeřivá hra. Člověk ve hře nejen volí z daných možností, ale také vytváří originální herní situace. Ty pak mají vliv nejen na něj samotného, ale i na spoluhráče - soupeře, který opět vytváří originální odpověď. To mj. připomíná, že člověk není s uplatňováním svobody nikdy zcela sám, ale setkává se při tom s jinými lidmi, kteří jsou mu v tom jednak důležitými partnery, jednak někým, na koho musí brát jistý ohled, tedy někým, kdo pro osobní svobodu představuje jistá omezení či usměrnění. Této lidské situaci odpovídá Heideggerovo⁴⁵ vyjádření o „vrženém rozvrhu“. Člověk je vržen do okolností, které si nezvolil, ale současně je tím, kdo rozvrhuje (utváří) své vlastní originální jednání a vůbec žití. Člověk je se svou svobodou a tedy i se svým jednáním vždy nějak situován, je vždy v nějakých vztazích k okolnostem a k druhým lidem. Přitom ale platí, že jeho

⁴⁵ Heidegger, M. *Bytí a čas*. Praha: Oikymenh, 2002, s. 322, § 58.

svobodné jednání není situací určeno zcela a kauzálně. Svobodné jednání nelze vysvětlit pouze z vnějších příčin a impulsů. Vždy je v něm možnost jednat „jinak“, tvůrčím způsobem. Tato možnost je založena v lidské schopnosti odstupu, o které již byla řeč, a která odlišuje jednání od pouhého reagování. Člověk, který pouze bezprostředně reaguje na situaci (například když si ve vzteku na druhém člověku vylije zlost) vlastně nejedná svobodně. Dělá totiž to, k čemu je puzen rozbouřenými emocemi, dělá to bez odstupu a rozvážení, dělá to jako něco, co vlastně „musí“. Z odstupu a dobrého zvážení vyplývá nejen vlastní svoboda jednání, ale současně také nárok na odpovědnost na straně jednajícího. Jednak proto, že u něj předpokládáme, že své jednání a jeho důsledky dobře uváží⁴⁶, jednak proto, že jednání, za které se jeho aktér a původce není ochoten zaručit, nemůže být chápáno jako jednání svobodného člověka. Pokud se někdo ke svému jednání nepřizná, nebylo to jednání svobodného člověka.

Pro etiku je odpovědnost významným tématem. Souvisí se zárukou, kterou člověk přikládá ke svému jednání, tomu co přímo dělá i tomu, co nepřímě prosazuje. Nakolik ručí za to, že jeho jednání bude „dobré“. Podobně souvisí s přičetností, nakolik si člověk přičítá (sám sobě) důsledky a následky svého jednání.

Lidská svoboda se samozřejmě uplatňuje a projevuje zejména v prostotu mezilidských vztahů a spoluobývání společného časoprostoru. Přitom platí, podobně jako v paralele s hrou, že člověk uplatňováním vlastní svobody současně modeluje prostor, ve kterém svou svobodu uplatňují ostatní, a naopak oni jemu spoluvytvářejí situace pro uplatnění svobody podobně. Možnost uplatňovat svobodu může být zakoušena také jako moc. Protože uplatňování svobody a tedy moci se dotýká svobod druhých lidí, společnosti tyto situace zpravidla ošetřují obecně platnými pravidly, která mají za cíl ochranu před zneužitím moci na úkor něčí svobody. Podobně jako ve hře pravidla hru nečiní nespravedlivou, ale naopak vůbec umožňují, aby si protihráči zahráli, tak i v životě mají pravidla vymezovat „herní prostor“, ve kterém je možné uplatňovat osobní svobodu bez toho, že by to bylo (příliš) na úkor druhých⁴⁷. „Aby hra byla možná, je nutné, aby existovala pravidla, souhlas s nimi

⁴⁶ Sokol, J. *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*. Praha: Vyšehrad, 1998, s. 77: „Odpovědnost a důsledky jsou také hlavní důvod, proč se člověk své svobody často obává a někdy se jí dokonce dobrovolně a rád vzdá.“

Sokol, J. *Etika a život. Pokus o praktickou filosofii*. Praha: Vyšehrad, 2010, s. 55: „Svoboda nikdy není dokonalá a musí se na ní stále pracovat.“

⁴⁷ K různým variantám uplatňování svobody v soužití s druhými lidmi jakožto soutěž, soupeření a nepřátelství viz Sokol, J. *Etika a život. Pokus o praktickou filosofii*. Praha: Vyšehrad, 2010, s. 61.

a vůle respektovat je.“⁴⁸ Na druhou stranu se ale i pravidla mohou stát nástrojem (např. pro diktátorský stát), který namísto zaručení prostoru pro uplatňování svobody, bude svobodu značně omezovat. I z toho důvodu vyžaduje lidská svoboda stálou péčí⁴⁹, a to nejen jako svoboda moje osobní, ale i jako svoboda druhých lidí.⁵⁰

⁴⁸ Fuchs, E. *Co dělá naše jednání dobrým?* Jihlava: Mlýn, 2003, s. 13.

⁴⁹ Nelze jednoznačně stanovit univerzálně platná pravidla pro všechny situace. Jak ještě ukážeme později, situace lidského života spíše potřebují, abychom pokaždé znovu balancovali mezi tím, co je vhodné a přiměřené, a co vhodné není, aniž bychom si mohli být předem stoprocentně jistí.

⁵⁰ Srov. Hejdánek, L. *Dopisy přáteli*. Praha: Oikoymenh, 1993; Sokol, J. *Etika a život. Pokus o praktickou filosofii*. Praha: Vyšehrad, 2010.

3. Etická dimenze života jako aspekt lidské vztahovosti

Jednou z bytostných charakteristik člověka je jeho vztahovost. Člověk se jinak vztahuje k věcem, jinak k druhým lidem, jinak ke světu jako celku. Kromě toho se vztahuje také sám k sobě. I když si ujasňuje svou vlastní identitu, činí tak na základě vztahů a vztahovosti ke skutečnostem světa a života. Pro člověka vlastně není možné se nevztahovat.⁵¹ Právě skrze vzájemné vztahování se se světem a se svým okolím, včetně druhých lidí, se člověk stává sám sebou. Teprve skrze vztahování je utvářena jeho osobnost, jeho individualita, jeho svébytnost. Už skutečnost, že člověk se rodí na svět jako bytost nehotová⁵², nesoběstačná, a současně otevřená perspektivě zrání a naději na smysluplné naplnění života, zakládá nezbytnost a nezastupitelnost vzájemných vztahů mezi narozeným dítětem a jeho lidským okolím. Právě tak nezbytnou součástí a vlastně podstatou výchovy, tedy úsilí o kultivaci a rozvoj člověka, je vztahová rovina, kterou zde nemůže nic plnohodnotně zastoupit. „Osoba nikdy není jen sama o sobě a hlavně pro sebe, nýbrž vzniká, roste a žije jen ve vztazích s druhými lidmi.“⁵³ Lze říci, že člověk je bytostí vztahovou, a že jeho vztahovost těsně souvisí s nutností neustálého obstarávání sebe sama jak v každodenním všedním provozu, tak v hluboké péči o vlastní bytí.⁵⁴

„V každém lidském činu je realizován přechod od možnosti ke skutečnosti, nejde jen o „abstraktní“, v prázdnu ustavený vztah, nýbrž o dílo, cíl, výsledek. Věc, která se ve vztahu vynořuje, je věcí tohoto vztahu a je vázána na jeho specifičnost. Z povahy vztahu vyplývá, bude-li jeho výsledkem věc jako výrok, výrobek, odhad, očekávání ... spojnici všech těchto podob je, že lidské úsilí chce „věc samu“ a v tomto požadavku se skrývá požadavek úspěšnosti svého jednání, „správný“ způsob návaznosti na předchozí vztahy a správnou vazbu ke vztahům budoucím.“⁵⁵ Každé lidské vztahování a jeho uskutečňování skrze jednání je zasazeno do širšího kontextu, ze kterého mu lze porozumět. Do tohoto širšího kontextu spadají jak východiska a důsledky jednání, tak jeho nahlížení v souvislosti s otázkami po Dobru⁵⁶, tedy s otázkami etickými či mravními. (Je to jednání dobré? Co ho činí dobrým?

⁵¹ Srov. Buber, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, s. 37.

⁵² Sokol, J. *Antropologie výchovy a vzdělávání*. Pedagogika L, 121 – 125, 2000.

⁵³ Sokol, J. *Filosofická antropologie. Člověk jako osoba*. Praha: Portál, 2002, s. 196.

⁵⁴ Blažková, M. *Dějiny etických teorií I (od antiky po konec 18. Století)*. Praha: Univerzita Karlova – Pedagogická fakulta, 2004, s. 5.

⁵⁵ Tamtéž, s. 6.

⁵⁶ Vysvětlením pojmu Dobro se budeme zabývat v další části textu. Vysvětlíme také, proč uvádíme Dobro s velkým počátečním písmenem. (V citacích ponecháváme dobro s malým počátečním písmenem, pokud je tak psáno v citovaném textu.)

Je dobré pro někoho? Nebo je dobré jaksi univerzálně? Nahlíží ho jako dobré všichni? Nebo jen někdo?) „Ukazuje se, že mravnost patří k bytnosti člověka a je proto spoluúčastna na všech vztazích, v nichž je lidské jsoucno zapojeno. Neexistuje bezmorální oblast vnitrolidské (sociální) skutečnosti, a i vztahy člověka k mimolidskému světu nesou dalekosáhlé stopy vnitrosociální mravní identifikace. Tato identifikace je bytostně spojena s momentem, který patří zároveň do ontologického i etického základu, tj. se svědomím (jako vědomím sebe sama, sebereflexe) a zjevně na sebe bere podobu více méně sebenahlížejšího, účastného činu.“⁵⁷ Etická dimenze, jakási afinita a hodnota zahlédnutelná v perspektivě dobrého jednání a Dobra samotného je tedy neoddělitelnou součástí lidského jednání.

SVÁZANOST ČLOVĚKA S DRUHÝMI LIDMI⁵⁸, ve které je neodmyslitelná etická dimenze, je bytostná. Už proto, že člověk potřebuje druhého⁵⁹ k tomu, aby mohl být / stávat se plně sám sebou. Druhý (ty) je někým konstitutivním pro prvního (já). Druhý (ty) nenahraditelně zakládá (já) skrze vztahy⁶⁰ a ve vztazích! „Být člověkem není přírodní určení druhu, nýbrž kulturní role získané výchovou.“⁶¹ „Jak ukazují příklady vlčích dětí, bez hlubokého vztahu s lidskou osobou žádný vývoj k lidství nenastane. Vývoj dítěte je motivován vztahem, do kterého je vtaženo a v němž se teprve může rozvinout. Dítě se nevyvíjí jako motýl z kukly nebo jako strom ze semínka. Nebýt vztahu s matkou – otcem (s plně rozvinutou lidskou bytostí), nevyvíjelo by se k lidskému způsobu bytí. Člověk se tedy „rodí“ a zároveň se člověk člověkem stává v tzv. „fundamentální vztahovosti“, jež je od počátku dialogem.“⁶²

⁵⁷ Blažková, M. *Dějiny etických teorií I (od antiky po konec 18. Století)*. Praha: Univerzita Karlova – Pedagogická fakulta, 2004, s. 8.

⁵⁸ Sokol, J. *Filosofická antropologie. Člověk jako osoba*. Praha: Portál, 2002, s. 145 s odvoláním na Mause a Taylora připomíná, že „se koncept individuální osoby vyvinul ze společenské role (zejména sváteční a rituální), charakterizované maskou a jménem, a jen velmi pozvolna stával něčím, co patří každému člověku vůbec,“ a také, že „člověk se stává osobou jako účastník rozhovoru – a právě ve „veřejném prostoru“ společné řeči se osoba jednak sama formuje a udržuje, jednak vystupuje vůči jiným, a může se tudíž stát tématem (...). Antropologický výklad osoby se tedy nakonec nutně vrací k tématu vztahu mezi lidmi.“

⁵⁹ Palouš, R. *Heretická škola*. Praha: Oikymen, 2008, s. 32: „Druhý je druh, druzí jsou druzi – a nikoli jen cosi mimo „já“, totiž pouze nějaké alter ego.“

⁶⁰ Sokol, J. *Filosofická antropologie. Člověk jako osoba*. Praha: Portál, 2002, s. 175: „Člověk se stává osobou ne díky jakékoli „podpoře“ druhých, ale pouze tím, že je přijímán do vztahů, které jeho nezávislost nejen neruší, ale budují.“

Význam druhých pro bytí sebou samým zajímavě ukazuje v analýze situace Robinsona, tedy situace radikální nepřítomnosti druhých, Vrabec, M. *Robinson aneb život bez druhého*. In: Kružík, J., Novotný, K. (eds.). Emmanuel Lévinas – Filosofie a výchova. Ke stému výročí narození Emmanuela Lévinase. Praha: Univerzita Karlova – Fakulta humanitních studií, 2006.

⁶¹ Sokol, J. *Filosofická antropologie. Člověk jako osoba*. Praha: Portál, 2002, s. 147. Sokol tamtéž dále dodává, že „lidská přirozenost je umělá.“

⁶² Pelcová, N., Semrádová, I. *Fenomén výchovy a etika učitelského povolání*. Praha: Karolinum, 2014, s. 50 – 51.

„Nejpůvodněji o sobě dítě hovoří tak, jak o něm mluví druhí. Ten druhý je v lidské zkušenosti vždy už tím, co je zde předchůdně. Tomu odpovídá i původní podoba sebevymezení, to neosobní „ono“ (Evička papala, hapala ...). Můj pohled na mě je pohledem druhého. Pozdější personální vztah, vyjádřený slovně jako já a ty, který se odvíjí od osobnostního a intelektuálního zrání dítěte, znamená filosoficky především poukaz k dvojí vztahovosti: já si rozumím prostřednictvím toho druhého a druhého chápu jako druhé já, tedy ve vztažnosti k sobě. „Stojím“ na obou stranách vztahu, jsem vidoucí i viděný.“⁶³ „K mému bytostnému určení tak patří, že do své sebereflexe, do svého sebevědomí a sebezpožívání zahrnuji to, jak mne vnímá a vidí ten druhý. Ten druhý je stálou součástí struktury naší zkušenosti.“⁶⁴

Druhý mi tedy podstatně ukazuje, že jsem, a kdo jsem, respektive, kdo mohu být! Ukazuje mi, kdo jsem ve vztahu k němu. Abych mohl porozumět i tomu, kdo jsem ve vztahu k sobě.

Etický nárok na jednání usilující o Dobro, jak ještě ukážeme, ale staví mj. na tom, že sebepojetí člověka nemusí podléhat přijímání druhými za všech okolností. Naopak, je možné a někdy nutné se vymezit proti očekáváním druhých, proti jejich jednání.

Setkávání s druhým je pro nás tak konstitutivní, že se postupně stáváme natolik sebou samými, že se dokážeme vůči druhým vymezit. Individuální osobnost se rozvíjí skrze sdílení, skrze vztah, skrze bytostný dialog⁶⁵. Ačkoli se někdy vůči druhým vymezujeme a jednáme jinak, než by chtěli, neznamena to, že bychom tím ukončili vztahování se k nim. Podobně, když jednáme tak, jak to druhí očekávají, neznamena to, že bychom ukončili vztahování k sobě. Člověk, je-li plně člověkem, je do vztahů zasazen tak hluboce, že z nich nemůže vystoupit. Nejde přitom pouze o komunikaci s někým konkrétním, kterou lze jistě přerušit. Jde o bytostné určení člověka, který je vždy v nějakém vztahu, v nějaké relaci

⁶³ Tamtéž, s. 49 – 50.

⁶⁴ Tamtéž, s. 61.

⁶⁵ Vystávání individuality skrze dialog – srov. Palouš, R. *Heretická škola*. Praha: Oikymen, 2008, s. 41: „Schaller hovoří o „pedagogice komunikace“. Tato teorie výchovy nevychází ze subjektů, které pak spolu komunikují. Jejím východiskem není působení jednoho člověka na druhého, nýbrž cosi, co tyto subjekty předchází. Subjekty jsou potom artikulacemi „rozhovoru“, z něhož jsou odvozena a v němž bytují. Vyžaduje se zde převrácení běžné představy: nejsou tu nejprve dva či více subjektů, které hovoří, nýbrž inter-subjektivita, z níž se subjekty teprve vypracovávají. Slovo *inter* zde neznamena pouhé mezi, ale spíše pod (*unter*), a není to jen prázdný vztah, nýbrž proces zrodu subjektů.“ Tamtéž, s. 44: „Tradiční aristotelsko-křesťanská filosofická představa zakládá individualitu nebo personalitu na bytostném určení (Wesen): určící bytnost má v duchu této tradice předcházet konkrétní existenci. Usilování konkrétního individua může mít smysl jen tehdy, uskutečňuje-li svou bytnost. Pedagogika komunikace namítá, že se přece všichni nejprve shledáváme v životě, v konkrétní historicko-společenské situaci, a teprve odtud se definujeme jako já, my, jako sám!“

k sobě samému, k druhým lidem, k celku světa. Ustavení a rozpoznání této vztahovosti se ozřejmuje původně jako konkrétní vztah k druhému, který má mj. význam výchovy jakožto uvádění do lidského světa.

„Své lidskosti může být člověk práv, jen když osloven jsoucny odpovídá, neboť ve společenství světa jde o to být společně, nikoli být uzavřen sám do sebe. Výchova povolává k této komunikaci, výchova je touto komunikací – teprve potom je možné vzdělávání. Sebe-uskutečňování nelze zařizovat jako opracovávání uzavřené monady v podobě předem individualizovaného subjektu a jeho habitu. Subjekt dosahuje subjektivity teprve tehdy, když přijme účast v komunikaci, totiž když přispěje a zastane se věci, o níž jde.“⁶⁶

Osobní poslání a povolání je jistě možné teprve hledat. Má-li být takovéto pojetí života a jeho naplňování autentické, nelze ho převzít jako hotový plán, jako konkrétní vizi stanovenou někým druhým. Člověk jistě nemá být jen odrazem druhých, ale také vyjádřením sebe sama. To jsme ostatně už naznačili zmínkou o tom, že někdy je důležité jednat jinak, než jak očekávají druhí. Paradoxně ale platí, že teprve díky druhým mohu (na začátku) pochopit, vymezit a artikulovat sebe sama. Totiž „sám“ je tvořeno a dotvářeno především vlastními pohyby, ale také pohyby všech partnerů všech úrovní.“⁶⁷

Člověk se projevuje, ale také poznává, uskutečňuje a rozvíjí právě v situacích, v nichž nezastupitelné jsou situace setkání⁶⁸ s druhým člověkem. Každá situace je příležitostí k autentické odpovědi člověka, k jeho uskutečňování se, k projevování toho, kým je, ke stávání se sebou samým.

⁶⁶ Palouš, R. *Heretická škola*. Praha: Oikymen, 2008, s. 43.

⁶⁷ Tamtéž, s. 46.

⁶⁸ Pelcová, N., Semrádová, I. *Fenomén výchovy a etika učitelského povolání*. Praha: Karolinum, 2014, s. 42: „Teprve tehdy, když někdo přijde k mým dveřím, zaklepe a já otevřu (překonám svůj strach), s v člověku rodí plná hloubka jeho existence. Lévinas to nazývá setkáním s nekonečnem (s druhým – a ne náhodou je ten, kdo klepe u mých dveří, někdo bezbranný: dítě, vdova, nemocný nebo cizinec). Teprve tehdy se rodí v člověku vztah k nekonečnu čili etika. (...) Díky setkáním s druhým se stávám sám sebou.“

Lévinas, pro kterého tvář⁶⁹ druhého člověka⁷⁰ představuje Nekonečno, považuje etickou dimenzi za cosi prvotního⁷¹ ve vztahovosti: „Konečnou a neredukovatelnou zkušenost vztahu vidím skutečně jinde: ne v syntéze, ale v přímém setkání člověka s člověkem, v sociálnosti, v jejím mravním významu. Je ovšem třeba si ujasnit, že mravnost není jen nějaká druhá vrstva, k níž dochází až po abstraktní úvaze o totalitě a jejích nebezpečích; mravnost je nezávislá a prvotní. První filosofií je etika.“⁷² Odpovědnost za druhého představuje pro Lévinase nezrušitelný etický příkaz, kterému „se nelze vyhnout, a jež proto představuje princip absolutní individuace.“⁷³

Člověk je do posledního dechu otevřeným příběhem. Do posledního dechu to ještě není všechno. Navíc poznat druhého člověka nelze vyčerpávajícím, absolutním způsobem. Druhý je vždy zdrojem tajemství, totiž vždy, je-li stále sám sebou, je-li autentický. Nikoli proto, že by záměrně něco tajil a skrýval, ale proto, že je stále aktuálním originálem, je tvůrcem jednání a odpovídání na situace a výzvy, je živým a proměnlivým, lidským. Tak může být opravdovým protějškem⁷⁴ ve vztahu dvou či více lidí. Není tím, kdo ve vztahu splyne s druhým, tak, že by se stali identickými, je tím, kdo je ve vztahu naproti, kdo odpovídá,

⁶⁹ Sokol, J. *Filosofická antropologie. Člověk jako osoba*. Praha: Portál, 2002, s. 172: „... ruské slovo *licó*, řecké *prosópon* i hebrejské *paním* (p-n-h) znamenají jak osobu, tak také obličej, tvář, výraz. S ruským a polským *lico* souvisí české *líce*, *líc*, *líčiti* (se) a *ob-ličej*, snad i gótské *wlits* (vzhled, podoba, tvář), staronorské *Líta* (hledět, vidět) a tudy i německé *Ant-litz*, *obličej*. Řecké *pros-opón* souvisí zřejmě s kořenem *óps* (oko, tvář, podoba, obličej) a slovesem *opsomai* (vidět, hledět), kdežto předpona naznačuje opozici či vstřícnost. ...“

⁷⁰ Tamtéž, s. 172 – 174: „... druhý člověk, který stojí proti mně, není mrtvá maska, nýbrž osoba, do níž sice nemohu nahlížet, která se však právě prostřednictvím své tváře nějak sama vyjadřuje a „tváří“. (...) V každém případě se ale živá tvář (lidská, ale do jisté míry i zvířecí) sama o sobě liší od pouhého vzhledu neživých věcí svojí účastí a aktivitou, tím, že vyjadřuje nejenom různé obsahy a referenty, nýbrž také sama sebe. Skutečné poznání druhého tak nepochází z mých představ ani z mého pozorování, nýbrž z toho, že poslouchám a přijímám, co vyjadřuje on sám. (...) Toto vyjadřování je ovšem jejím svrchovaným projevem, který se vymyká přímému vlivu mého násilí: nemám je v moci ani v rukou. (...) rozdíl mezi věcí, jíž se lze zmocnit a kterou lze ovládat, a druhým, který je svoboda – stejně jako já.“

⁷¹ Lévinas, E. *Etika a nekonečno*. Praha: Oikoymenh, 2009, s. 209: „... vztah k tváři je naveskrze etický. Tvář je to, co nelze zabít, nebo přinejmenším čeho smysl spočívá v příkaze: „Nezabíješ“. K vraždám samozřejmě dochází: druhého zabít lze; etický požadavek není ontologická nutnost. Zákaz zabít neznamená, že je vražda nemožná, ale platnost zákazu nicméně přetrvává v podobě špatného svědomí z vykonaného zla – vědomí špatnosti zla.“

⁷² Tamtéž, s. 205.

⁷³ Tamtéž, s. 207.

⁷⁴ Sokol, J. *Filosofická antropologie. Člověk jako osoba*. Praha: Portál, 2002, s. 175: „Vztah ke druhému nelze popsat ani jako intenci, zaměření vědomí na předmět. Druhý v něm totiž nevystupuje jako předmět, nýbrž svobodný, autonomní zdroj své vlastní aktivity, které se já sám mohu jen otevřít. Ti, kdo vztah vytvářejí, se v něm sice mohou jeden druhému plně otevřít, nikdy však nesplynou, protože zůstávají oddělenými bytostmi, osobami. Kdyby jimi přestali být, neměli by už např. o čem hovořit a nemohli by pokračovat v tom, čím řeč podle Lévinase bytostně je: nabízením vlastního světa tomu druhému.“

kdo slyší, kdo čelí, ... Druhý člověk je Lévinasovským Nekonečnem. „S druhým nejsme nikdy vyrovnání.“⁷⁵

Druhého člověka nemůžeme v jeho plnosti a celistvosti redukovat, zploštit, aniž bychom mu ubrali na lidskosti. Pochopit člověka jen jako objekt, věc, číslo, genom, statistickou položku, to znamená pominout lidskost v celistvosti. Péče o neredukování druhého (ty) podobně jako péče o svobodu druhého (tvoje) je v principu projevem respektu a péče také o mé vlastní já, totiž o každé možné já. Pokud si každé já zasluhuje nepodmíněný respekt a svobodu, pak jistě i to moje. Pokud některé (apriori) ne, proč ne zrovna to moje? Tomu mj. odpovídá slavný Kantův imperativ⁷⁶, kdy druhý se pro mne nemá nikdy stát pouhým prostředkem – nemá mnou být takto zplošťován a redukován. Popírání a omezování (apriori⁷⁷) lidskosti v jednom člověku je popíráním a omezováním lidskosti v principu, dotýká se celku, tedy i popírajícího. Popírající dává popíráním paradoxně najevo, že sám může být popřen, protože popírání je v jeho jednání přípustné. Při důsledném domýšlení mezilidských vztahů se ukazuje, že jejich podstatnou a eticky obhájitelnou charakteristikou není poslušnost, nebo tolerance, ale bytostný respekt⁷⁸. Uznání druhého, jako svébytného a svéprávného „já“,

⁷⁵ Lévinas, E. *Etika a nekonečno*. Praha: Oikymen, 2009, s. 215.

⁷⁶ Kant, I. *Základy metafyziky mravů*. Praha: Oikymen, 2014, s. 40: „Jednej jen podle té maximy, u níž můžeš zároveň chtít, aby se stala obecným zákonem.“ Tamtéž, s. 41: „Jednej tak, jako by se maxima tvého jednání měla stát skrze tvou vůli OBECNÝM PŘÍRODNÍM ZÁKONEM.“ Tamtéž, s. 48: „Jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého vždy zároveň jako účel, nikdy pouze jako prostředek.“

⁷⁷ Něco jiného představuje jednání s člověkem, který sám jednal neeticky. Např. jednání se zločinci, včetně zkoumání jejich provinění, dokazování a obhajování, ukazuje snahu nepaušalizovat dílčí popření individua (např. odnětím svobody).

⁷⁸ Srov. pojetí tolerance a pluralismu – Sokol, J. *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*. Praha: Vyšehrad, 1998.

Srov. také pojetí tolerance jako povýšenecké pozice, která zakládá „korupci“ vztahu – Vojtko, J. *Vztahy jsou... fuška* [online]. Neurazitelný.cz: Večery na FF UK, 2020.

Dále viz Palouš, R. *Lévinasova asymetrická intersubjektivita ve výchově*. In: Kružík, J., Novotný, K. (eds.). Emmanuel Lévinas – Filosofie a výchova. Ke stému výročí narození Emmanuela Lévinase. Praha: Univerzita Karlova – Fakulta humanitních studií, 2006, s. 82: „Subjekty se setkávají – jako učitel a žák, rodiče a dítě, jako přátelé či soci. Kolektivita pouze hromadného shrnování je seskupením čehokoli, zatím co sdružení subjektů jako takových předpokládá radikální diferenci mezi subjektem a subjektem. Nic se v tomto případě neshruje „do-hromady“. Aby „kolektivita“ byla společenstvím subjektů, není možno stavět před ni nic, co by subjekt desintegrovalo, ani rozkaz, ani lákadla výhodnosti, úspěšnosti, blahobytu. Takové společenství „já v plurále“ je přísnou řeholí respektu, nehledajícího nějaké zprostředkování: já stojí tváří v tvář jinému já, to znamená, že není humánním sdílením. Je strašlivým tváří-v-tváří vztahu bez prostředníka, bez zprostředkování. Toto „tváří v tvář“ není mimosubjektivně zprostředkujícím „inter“, tedy inter-personalitou či inter-subjektivitou, protože je vztahem díky respektu determinovaným nelhostejností. Druhý je druh, druhí jsou druzi – a nikoli jen cosi mimo „já“, totiž jen nějaké alterego. (...) Zmíněný respekt je už jedině možnou relací subjektu k subjektu, relací „vznešenou“, ctihodnou, láskyplnou. Pokud bychom užili výrazu intersubjektivita, potom ne jako množinovou pluralitu bytostí, nýbrž jako blízké spolubytí s odstupem dvou bytů, dvou domů, jako ambivalence bližního a radikálně druhého.“

které nepodlého jinému „já“. Takto respektovaný druhý a také takto respektující druhý umožňují plně lidský vztah.

Etika jako péče o Dobro pro druhého je vlastně současně péčí o Dobro vlastní. Dobro nikoli jako prospěchářský zisk a zvýhodnění, ale jako přibližování se k podstatě lidskosti a jejímu naplňování. „Každé naše jednání, každý náš existenciální počín má morální dimenzi, kterou nelze od toho lidského odmyslet. Vždy, když se přibližujeme nějakému člověku, jde nám vstříc morální výzva.“⁷⁹

⁷⁹ Pelcová, N., Semrádová, I. *Fenomén výchovy a etika učitelského povolání*. Praha: Karolinum, 2014, s. 46.

4. Vrstvy etické dimenze

To, o co se lidé opírají při rozhodování a jednání v prostoru osobní svobody je zájmem etiky jakožto filosofické reflexe. Lze přitom rozlišit tři různé vrstvy etické dimenze jednání, které zde budeme nazývat mravem, morálkou a éthosem.⁸⁰ Vedle nich později zmíníme ještě právo, kterému také nějak jde o správnost lidského jednání.

4.1. Mrav

Slovo mrav lze etymologicky odkázat na praslovanský základ „norv-“ a staročeský „nрав“, což označovalo něco, co se líbí, co je vhodné. V ruštině dosud „nравit'sja“ znamená líbit se.⁸¹

Podle Sokola „je společenský mrav čili obyčej jakási topografie prostoru možných jednání (a nejednání), souhrn pravidel lidského provozu (...) souhrn toho, co „se dělá a nedělá“ – a ovšem i jak se to dělá a nedělá“⁸², přičemž se dotýká zejména pěti následujících oblastí života: „1. účesu, vlasů a vousů; 2. oblečení; 3. společného jídla a stolování; 4. chování vůči jiným lidem, zejména starším; 5. vztahů mezi pohlavími.“⁸³ Mrav je kontextově zakotven ve společnosti, opírá se o její kulturu a kulturně (včetně působení výchovy) je také reprodukován, předáván a postupně přetvářen. Je něčím, co charakterizuje danou konkrétní společnost, která se mj. právě většími či menšími rozdíly v tom, co sdílí jako společenský mrav, odlišuje od společností jiných. Je zároveň něčím, co společnost drží pohromadě a spoluvytváří její identitu. Mrav vlastně umožňuje spolužití jednotlivců v této společnosti a jejich vzájemné porozumění. Jednotlivcům pak nabízí konkrétní řešení a návody jak jednat pro řadu běžných situací, o kterých existuje sdílené povědomí o tom, jaké jednání je v dané

⁸⁰ S uvedeným rozlišením se opakovaně setkáváme v textech J. Sokola. Sokol nazývá vrstvy mravem, morálkou a etikou. V našem textu budeme pro třetí vrstvu používat označení éthos z toho důvodu, že etiku jsme představili jako filosofické zkoumání a rozumění všem uvedeným vrstvám, kdežto termín éthos budeme používat pro jednu konkrétní vrstvu širší etické dimenze jednání. (Etika je teoretická a filosofická reflexe mravu, morálky a éthosu.) Zároveň platí, že tato tři slova – mrav, morálka a etika – jsou v běžné řeči často používána v ekvivalentních významech. Jejich použití k popisu rozdílných aspektů spadajících do oblasti zájmu filosofické reflexe je terminologickou dohodou pro účely textu.

Srov. také Sokol, J. *Etika a život. Pokus o praktickou filosofii*. Praha: Vyšehrad, 2010, s. 68; Sokol, J. *Etika a past pravidel* [online]. 2014.

⁸¹ Anzenbacher, A. *Úvod do etiky*. Praha: Academia. (Kostelní vydří: Karmelitánské nakladatelství), 2001, s. 17.

Sokol, J. *Etika a život. Pokus o praktickou filosofii*. Praha: Vyšehrad, 2010, s. 68 v této souvislosti poukazuje na to, že mrav představuje jakési pravidlo konformity – dělat věci tak, jak je dělají ostatní, tedy ti „správní“ ostatní.

⁸² Sokol, J. *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*. Praha: Vyšehrad, 1998, s. 187.

⁸³ Tamtéž, s. 191.

situaci přiměřené a vhodné, „jak se to dělá, jak se to nedělá“. V souvislosti s tím, jak mrav působí na společnost je pochopitelné, že ta si jeho dodržování vynucuje. Zároveň platí, že mrav je natolik složitý komplex, který se týká velké spousty detailů a obsahuje různé nuance a varianty, že ho vlastně nelze zcela vystihnout a popsat. Přesto se lidé v dané společnosti orientují v tom, jaké chování je v souladu s dobrým mravem. Jak ukážeme dále, zdaleka ne všechny životní situace spojené s nutností rozhodovat se pro správné jednání pokrývá pouze vrstva mravu.⁸⁴ Mrav tedy představuje jakousi první vrstvu společenské regulace lidského jednání⁸⁵, zvykovou a tradiční, která sice omezuje možnosti jednajících (které nepodléhají naprosté libovůli), ale současně jim poskytuje paletu možných a vlastně předem ustanovených řešení, což pro rutinní situace v mezilidském jednání představuje velké ulehčení oproti situaci, kdy by bylo pokaždé zapotřebí nejen vymyslet nové řešení, ale také zajistit, aby ostatní zúčastnění tomuto řešení rozuměli.⁸⁶ Jakožto vrstvu kulturních stereotypů přebírají lidé mrav od předchozích generací, zejména prostřednictvím rodičů a učitelů, podobně, jako přebírají jazyk dané společnosti. Nakonec jak jazyk, tak mrav je to, čím se od sebe různé kultury a společnosti zřetelně odlišují. Přestože společnost se snaží, aby její příslušníci mrav zachovávali a neodchylovali se od něj, mrav se nějak vyvíjí. Při předávání z generace na generaci se něco ztratí, něco naopak přidá. Krom toho mladí lidé občas testují, nakolik společnost na mravu trvá, když z něj demonstrativně vybočují.

4.2. Morálka

Slovo morálka je odvozeno od latinského „mos“, které původně znamenalo vůli. A to také vůli někým uloženou v podobě předpisů a zákonů, ale i obyčeje⁸⁷ – „móresy“.⁸⁸

Zatímco mrav předpokládá a vlastně požaduje, aby člověk jednal tak, jak jednají ostatní, existují i situace, kdy se dobré a správně jednání liší právě od toho, co dělají ostatní,

⁸⁴ Srov. např. Sokol, J. *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*. Praha: Vyšehrad, 1998.

Srov. Anzenbacher, A. *Úvod do etiky*. Praha: Academia. (Kostelní vydří: Karmelitánské nakladatelství), 2001, s. 107 – 108.

⁸⁵ Sokol, J. *Etika a život. Pokus o praktickou filosofii*. Praha: Vyšehrad, 2010, s. 64 také uvádí, že součástí společenského mravu je zdvořilost, kterou považuje za jeden ze způsobů omezování konfliktů ve společnosti.

⁸⁶ Sokol, J. *Etika a past pravidel* [online]. 2014.

Srov. také Fuchs, E. *Co dělá naše jednání dobrým?* Jihlava: Mlýn, 2003.

⁸⁷ K vývoji významu slov etika a morálka (překlad řeckého „éthikos“ jako latinského „moralis“) viz Tugendhat, E. *Přednášky o etice*. Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 28 – 29.

⁸⁸ Anzenbacher, A. *Úvod do etiky*. Praha: Academia. (Kostelní vydří: Karmelitánské nakladatelství), 2001, s. 17.

byť by byli ve většině⁸⁹. To, že něco dělá většina, totiž nemusí být vždy zárukou, že je to dobré, naopak většina může klidně dělat zlou věc⁹⁰. Potřebě rozpoznat dobré jednání, a to třeba navzdory většině, odpovídá druhá vrstva etické dimenze – morálka. Je individuální, tedy předpokládá, že se člověk bude rozhodovat sám, že rozpozná, co je dobré a co špatné, a že za své jednání ponese osobní zodpovědnost. Nemusí to vždy znamenat rozpor se společenským mravem, ale otevírá se tím potřeba se případně i proti mravu postavit. Především ale morálka předpokládá jinou úroveň rozhodování než mrav. V oblasti osobní morálky se nelze řídit pouze podle ostatních, ale je potřeba vzít v potaz osobní svědomí. Důležitou pomůcku při zodpovědném osobním rozhodování představují „morální pravidla⁹¹“ – soubory, které pojmenovávají dobré jednání a špatné jednání, které ale ponechávají na každém člověku jako jednotlivci to, aby sám vyhodnotil a rozpoznal, co je a co není naplněním daných pravidel, a to bez toho, že by morální pravidla ukládala nějaké sankce.⁹² „Zatímco mrav či obyčej dovoluje rozlišit, kdo je vychovaný a kdo nevychovaný, v morálce už jde o rozlišení vážnější, totiž individuální: co je správné a co špatné. Proto také mrav prostě vyžaduje, abychom něco dělali a jiné nedělali, ale neptá se proč. V morálce už se tomuto rozlišení nemůžeme vyhnout.“⁹³

4.3. Éthos

Slovo éthos v řečtině původně označovalo místo pastvy nebo ustájení zvířat a jejich způsob života. V souvislosti s člověkem pak znamenalo místo bydlení a způsoby chování v souvislostech se společným bydlením. Později označovalo jednak charakter člověka, jednak způsoby jednání.⁹⁴

⁸⁹ Srov. apel biblické knihy Exodus (Ex. 23,2): „Nepřidáš se k většině, páchá-li zlo. Nebudeš vypovídat ve sporu s ohledem na většinu a převracet právo“. V našem textu jistě platí, že „biblické verše zde nejsou důkazy, svědčí však o jisté tradici a jisté zkušenosti“, jak to formuluje Lévinas, E. *Etika a nekonečno*. Praha: Oikoymenh, 2009, s. 123.

⁹⁰ S problematikou etického vlivu většiny pak souvisí také „mlčící většina“, která umožní menšině páchat zlo.

⁹¹ Příkladem takového souboru morálních pravidel může být Biblické Desatero nebo třeba skautský zákon o deseti bodech.

⁹² Sokol, J. *Etika a život. Pokus o praktickou filosofii*. Praha: Vyšehrad, 2010. Sokol, J. *Etika a past pravidel* [online]. 2014.

⁹³ Sokol, J. *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*. Praha: Vyšehrad, 1998, s. 194.

⁹⁴ Anzenbacher, A. *Úvod do etiky*. Praha: Academia. (Kostelní vydří: Karmelitánské nakladatelství), 2001, s. 17.

Tugendhat, E. *Přednášky o etice*. Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 29 v této souvislosti upozorňuje na rozdíl mezi slovem „éthos“ s dlouhým „é“, které označovalo charakterový rys, a slovem „ethos“ s krátkým „e“, které znamenalo zvyk.

Společenský mrav zdaleka nemůže obsáhnout všechny situace, do kterých člověk přichází. Podobně ani ve vrstvě morálky není možné formulovat pravidla pro všechny případy a situace, které v životě nastanou⁹⁵. Jednak proto, že nelze předem předpokládat, co se všechno může stát, jednak proto, že nová situace se pro člověka vlastně nově rodí, je obklopena novými okolnostmi, člověk do ní vstupuje s jinými zkušenostmi, jinak jí rozumí nebo taky nerozumí. Tomu odpovídá třetí vrstva etické dimenze jednání – éthos – ve které jde o hledání „lepšího a nejlepšího“, ovšem bez toho, že by se to, co je lepší a nejlepší, dalo nalézt v nějakých předem vyslovených a jednoznačně vyložitelných pravidlech. Nejde přitom jen o dílčí řešení, ale spíše o celkový postoj člověka, jeho zaměření a intenci, a jejich zakotvení v tom, jak člověk rozumí nejen tomu, co je dobré a co zlé, ale jak rozumí i sám sobě, svému příběhu, svému údělu, svému poslání.⁹⁶ „V každém případě člověka v této třetí sféře etického jednání neřídí jen minulý, naučený mrav, ani přítomná morálka, ale kromě toho a jaksi strategicky ještě cosi, co má před sebou, za čím jde a oč se snaží.“⁹⁷ Pokud by se totiž člověk opíral jen o mrav a morálku, zúžil by svoje jednání na pouhé dodržování pravidel, a vzdal by se jedinečnosti vlastního tvoření.⁹⁸ Plně lidský život ovšem nelze žít jako podle příručky. To by bylo naprosto neautentické. K lidskému životu naopak patří to, že člověk do situací vstupuje jako svobodný aktér⁹⁹, jehož jednání je nejen originální odpovědí na okolnosti, ale současně původním podílem na utváření těchto okolností. Každá situace se tak vlastně nově rodí – jakoby poprvé a naposled¹⁰⁰ – a vyžaduje, aby jí člověk porozuměl z ní samotné. Tedy autenticky, nezprostředkovaně. Jistě přitom může využít minulé zkušenosti včetně těch, které spadají do vrstvy mravu nebo morálky. Nakonec je to ale on, kdo musí posoudit, jestli si situace nežadá ještě jiné jednání. Jestli něco, co sice nebude odpovídat mravu nebo morálce, nebude nakonec lepší nebo nejlepší.

Etika se tedy nemůže spokojit s tím, že by pouze nabízela pravidla chování.¹⁰¹ Podstatný je její požadavek na každého člověka: „aby si kladl otázky o svém vlastním podílu v úsilí

⁹⁵ Fuchs, E. *Co dělá naše jednání dobrým?* Jihlava: Mlýn, 2003 poukazuje na regulační úlohu morálky pro společnost, která je ve stálém napětí vůči hlubším etickým nárokům, které potvrzují oprávněnost morálky – mají tzv. legitimační funkci.

⁹⁶ Srov. Sokol, J. *Etika a past pravidel* [online]. 2014.

⁹⁷ Tamtéž.

⁹⁸ Sokol, J. *Etika a život. Pokus o praktickou filosofii*. Praha: Vyšehrad, 2010, s. 72.

⁹⁹ Tamtéž, s. 72: „Tam, kde je lidské jednání skutečně svobodné, nehledá ovšem jen to, co je dovolené, nýbrž co je lepší případně nejlepší.“

¹⁰⁰ Srov. „počátkování počátku“. Např. Hogenová, A. *Fenomenologie a řeč*. In: Hogenová, A., Kuklová, J. *Fenomenologie – řeč – média*. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2010, s. 13: „Slova musejí umět zachytit počátek, když je počínán. A to se děje vždy poprvé a naposled.“

¹⁰¹ Fuchs, E. *Co dělá naše jednání dobrým?* Jihlava: Mlýn, 2003, s. 24.

o odpovědnost. A aby při tom zůstal otevřený vůči tázání po opodstatněnosti toho či onoho rozhodnutí, toho či onoho činu. Aby dokázal připustit, že všechno není předem dáno tou a tou formulací toho a toho pravidla, ale že vždycky může vzniknout nějaká nejistota, nějaká trhlinka, v níž může být dobré nastolit otázku o etickém smyslu svobody.“¹⁰²

Etické rozhodování a jednání představuje v každé chvíli aktuální úkol. Stále znovu. Úkol, o který je potřeba usilovat stále znovu v dílčích projevech, ale který nikdy nezmizí jako celkový nárok vznesený na člověka jakožto toho, jehož jednání ve svobodě přináleží odpovědnost. To, že se zachováváš četa velmi eticky, neznamená, že má „splněno“ a dál nemusíš o etický rozměr svých činů usilovat. „Nic naplat: ani po odpovědném výkonu není hledání odpovědnosti uzavřeno.“¹⁰³ Na úrovni *éthosu* přitom vůbec nejde o takové pohnutky k jednání, které by znamenaly získání nějakých výhod, uznání, nebo odměny. Člověk jedná tak, jak to považuje za dobré, právě proto, že to považuje za dobré. Dobré přitom zdaleka neznamená výhodné, nebo oceňované. Někdy právě dobré jednání vede k rozporu s jinými lidmi. „Odpovědný přece nesmí být zodpovědným proto, aby byl honorován, nýbrž jen kvůli věci samé.“¹⁰⁴ Dobro nepotřebuje odměnu, protože je Dobro. Spíše mu odpovídá pokora na straně jednatelce. Pokora ale nenaznačuje něco jako nedobrovolné sklonění. Naopak jde o vlastní, osobní, bytostné přitakání Dobru, které může být velmi obtížné mj. proto, že si jednatelce člověk uvědomuje, že takovým krokem ztratí přízeň jiných lidí. *Éthos* nelze měnit libovolně, protože je vztahem transcendentní povahy¹⁰⁵. Zatímco mrav a také morálku je možné a přirozené převzít od druhých, *éthos*, aby byl skutečným *éthosem*, se musí zrodit v každém, jako člověku bytostně vlastní. Respektive se takto rodí pochopení Dobra a vztah

Srov. Wren, T. *Philosophical Moorings*. In: Nucci, L., Narvaez, D., Krettenauer, T. (eds.). *Handbook of Moral and Character Education*. Second Edition. New York, Routledge, 2014, s. 11, který připomíná vnější a vnitřní aspekty etické dimenze zahrnující na jedné straně to, jak jednat a vyjít s druhými, na druhé straně to, jak jednat za sebe a vyjít sám se sebou: „As with the rest of human life, morality and moral education have an outside and an inside. Seen from the outside, morality provides a way of getting along with others, and from the inside it is a way of getting along with oneself. In other words, moral education is at once a necessary condition for social control and an indispensable means of self-realization.“

¹⁰² Fuchs, E. *Co dělá naše jednání dobrým?* Jihlava: Mlýn, 2003, s. 25.

¹⁰³ Palouš, R. *Heretická škola*. Praha: Oikoymenth, 2008, s. 92.

¹⁰⁴ Tamtéž, s. 93.

¹⁰⁵ Srov. také Vik, D. *Slovo, na kterém záleží. Člověk a etika u Emmanuela Lévinase*. Chomutov: L. Marek, 2014, s. 176 – 177: „Etika nemá nic společného s nějakým „systémem pravidel“ či „učením“, ale odvíjí se výhradně od kontaktu člověka s tím, co jej přesahuje.“

Šimsa, M. *Lévinas a diskurzivní etika*. In: Kružík, J., Novotný, K. (eds.). *Emmanuel Lévinas – Filosofie a výchova*. Ke stému výročí narození Emmanuela Lévinase. Praha: Univerzita Karlova – Fakulta humanitních studií, 2006, s. 163: „Morálka jsou pro Lévinase společenské konvence, na které se nelze spolehnout, protože stejně rychle jako byly ustaveny, mohou zase zmizet. Oproti tomu etiku symbolizuje tvář Druhého, jejíž první a základní sdělení zní: „Nezabíješ!“. Etika tváře Druhého je nepodmíněná. Platí bez ohledu na okolnosti. Válka neruší etiku, ...“

k němu¹⁰⁶. Člověk s takto založeným vztahem k Dobru má jiné důvody k jednání než to, že se něco smí nebo nesmí. S bytostně pochopeným Dobrem, ze kterého vyrůstá autentický osobní éthos je pak možné nahlížet také na mrav a morálku a přiměřeně je uplatňovat ve vlastním jednání, ale někdy se od nich také distancovat.

¹⁰⁶ Srov. Hogenová, A. *Profesní etika*. Záznamy přednášek pronesených na Karlově univerzitě, 2015.

5. Právo

Také právo¹⁰⁷ jakožto normativní systém, který je vyjádřen především ve formě zákonů, významně ovlivňuje život společnosti a jednání jednotlivých lidí¹⁰⁸.

Právní dokumenty – zákony – se na první pohled podobají souborům morálních pravidel. Také uvádějí různá zakázaná nebo naopak požadovaná jednání. Zatímco (tradiční) morální pravidla se ale obracejí přímo na každého člověka jednotlivě a osobně („Nezabiješ!“) a k morálním přešlapům nepřidávají žádné (předem ani dodatečně stanovené) sankce, právo je v tomhle podstatně jiné. Jeho řeč není adresována každému osobně, ale spíše obecně konstatuje, co je přípustné a co nikoli. Kromě toho trochu přenáší rozhodování o tom, jaké jednání je správné, na někoho jiného než na jednajícího samotného. Posouzení má zajistit soud, v čele se soudcem, před kterým jednajícího zastupuje advokát. Důležitou stránkou rozhodování se pak stává předložení důkazů o jednajícím, případně jejich vyvrácení.¹⁰⁹

Etické hodnocení a rozhodování je především věcí osobního náhledu každého jednotlivce. Vychází z vlastního niterného rozumění situaci, skutečnosti a sobě v daných okolnostech i jaksi obecně v životě. Proto vlastně není možné někoho donutit ke změně takových vnitřních postojů. Oproti tomu právo počítá s vynutitelností jednání¹¹⁰. Jde ale o vynucení vnějších projevů člověka, nikoli vnitřního přesvědčení. Právní normy se ze své podstaty nemohou týkat vnitřního přesvědčení a smýšlení svobodných lidí.¹¹¹

Právní pohled na lidské jednání se tak podstatně liší od pohledu etického. Navíc etický přístup nezkoumá to, co se podaří nebo nepodaří dokázat, ale vztahuje se vlastně k jednání veškerému. Např. to, že k nějakému jednání nelze získat žádné svědky, kteří by vypovídali u soudu, zdaleka neznamená, že to jednání nebylo špatné a zlé. To, že se neprokáže zlý úmysl, neznamená, že ho jednající neměl. A to, že někdo dostane od soudu trest, což souvisí

¹⁰⁷ V tomto textu odhlížíme od komplikovanosti teoretického definování práva, jelikož nám jde především o to, jak se právo uplatňuje ve společnosti a jaký vliv má na praktické lidské jednání.

K problematice definování práva viz Hart, H., L., A. *Pojem práva*. Praha: Prostor, 2010; Sokol, J. *Moc, peníze a právo*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2007.

¹⁰⁸ Srov. Sokol, J. *Moc, peníze a právo*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2007.

¹⁰⁹ Srov. Sokol, J. *Etika a život. Pokus o praktickou filosofii*. Praha: Vyšehrad, 2010, s. 70.

¹¹⁰ Hart, H., L., A. *Pojem práva*. Praha: Prostor, 2010, 91: „Tam, kde existuje právo, začíná být lidské jednání v určitém smyslu závazné či nevolitelné.“

¹¹¹ Hegel, G., W., F. *Základy filosofie práva*. Praha: Academia, 1992, s. 125, §94 dod.

se zmiňovanou odlišností morálky a práva, které pracuje se sankcemi, zdaleka neznamená, že odsouzený nahlíží na svoje jednání jako na špatné a že ho v tomto smyslu lituje.

Ačkoli je tedy právo důležitým faktorem, který vstupuje do mezilidských jednání a v rámci svých možností poskytuje jednotlivcům i společnosti jako celku určité záruky (omezování zločinu, omezení libovůle byrokracie, osobní občanská práva aj.) a určitá řešení, nemůže nikdy zcela nahradit morálku a éthos.¹¹² Protože osobní zodpovědnost jednotlivého člověka není možné přenést na nikoho jiného. A protože nikdy nebude možné, aby v zákonech byly ošetřeny a popsány všechny možné varianty jednání v nejrozličnějších situacích, které život přináší. Nakonec bychom v dějinách našli příklady toho, jak bylo psané právo využito jako opora pro zlé jednání.^{113 114} Na jistou omezenost vyplývající z obecnosti práva přitom upozorňuje už Aristotelés, když píše, že „každý zákon jest povšechný, kdežto o některých případech není možno správně mluvit povšechně.“¹¹⁵

Nejen že jako opora pro rozhodování a jednání je právo samotné nedostatečné, ale odhlédnutí od etické problematiky a zdůraznění především právního hodnocení otevírá cesty k obhájení jednání, které není dobré¹¹⁶. Nepoctivá korektnost, tedy jednání, které má zlý úmysl, ale pohybuje se s ním v mezích zákona (resp. na jeho hraně), je v oblasti práva nepostižitelná. Tuto skutečnost nenapraví ani dokonalejší předpisy a jejich kontrola. A to nejen kvůli neřešitelnému problému kontroly kontrolorů. Právo nemůže být dostatečnou náhradou slušnosti, natož pak vrcholů etického jednání, které jsou mimořádným projevem éthosu, a které nelze jakkoli nárokovat, natož vymáhat.¹¹⁷

Právu jde jistě o správnost. Kvůli vlastní povaze přesně definovaného jednání a jeho průkaznosti ale snadno a pochopitelně sklouzává ke správnosti procedurální, formální.

¹¹² Lévinas, E. *Etika a nekonečno*. Praha: Oikoymenth, 2009, s. 210 na adresu práva (on používá slovo spravedlnost, případně justice) poukazuje: „Týž mezosobní vztah, jak ho nastolují s druhým, musím nastolit i se všemi ostatními lidmi; privilegovanost druhého je proto třeba zmírnit; tak vzniká spravedlnost. Spravedlnost, nevyhnutelně vykonávaná institucemi, musí však být vždycky pod kontrolou původního mezosobního vztahu.“

¹¹³ Např. Norimberské zákony.

Také Fuchs, E. *Co dělá naše jednání dobrým?* Jihlava: Mlýn, 2003, s. 27 připomíná, „že potřeby společnosti mohou vést k ospravedlňování nemorálních činů.“

¹¹⁴ Srov. Sokol, J. *Etika a život. Pokus o praktickou filosofii*. Praha: Vyšehrad, 2010, s. 71.

¹¹⁵ Aristotelés. *Etika Nikomachova*. Praha: Rezek, 2013, 1137b 14.

¹¹⁶ Fuchs, E. *Co dělá naše jednání dobrým?* Jihlava: Mlýn, 2003, 49: „Zákon procedurálně platný se může jevit jako eticky nepřijatelný a naopak morálně zdůvodnitelný čin může být podle zákona ilegální. Proto je nezbytné rozlišovat mezi etikou a právem a umožnit jim tak vzájemnou kritiku.“

¹¹⁷ Srov. Sokol, J. *Předmluva*. In: Synek, S. *Lidská přirozenost jako úkol člověka*. Filosofická interpretace Etiky Nikomachovy. Praha: Togga, 2011.

Toto jistě nelze právu vytýkat, protože to přímo vyplývá z pojetí práva takového, jaké je. Podtrhuje to ale, že eticky jednající člověk se nerozhoduje jen a pouze na základě právních předpisů. Spíše vnímá napětí (tzv. diarchii) mezi legálním a legitimním jednáním. Tedy ví, že legální jednání v mezích litery zákona ještě nemusí být jednáním lidsky legitimním.¹¹⁸

¹¹⁸ Např. jednání opřené o Norimberské zákony mohlo být velmi „nelidské“, tedy legální podle zákona, ale zároveň lidsky nelegitimní.

6. Odpovědnost jako důsledek jednání

Jak jsme již ukázali, lidské jednání je charakterizované mj. možností jistého odstupu, který umožňuje nereagovat na podnět či situaci bezprostředně, ale s rozmyslem a s rozvahou.¹¹⁹ Člověka považujeme i v tomto smyslu za svobodnou bytost – tedy ne jednoznačně určenou, ale spíše stále se samu podílející na svém určování¹²⁰. Máme za to, že člověk je „pánem svého jednání“, který jedná dobrovolně, a že za své jednání „může“. ¹²¹ Člověk tedy odpovídá na situaci vždy nově, novým rozhodnutím¹²², i kdyby se rozhodl použít již dříve vyzkoušené řešení. Právě v možnosti uvážit své rozhodnutí a teprve potom odpovědět na situaci je založeno také očekávání, že za tuto svou odpověď bude také odpovídat. Jde o požadavek odpovědnosti připisované lidskému jednání¹²³.

Odpovědnost lze vysvětlit jako požadavek na jednatelovo, aby byl schopen „rozumně odpovědět na otázku, proč jednal takto a ne jinak.“¹²⁴ Odpovědný člověk¹²⁵ počítá s tím, že ponese důsledky svého jednání.¹²⁶

Otázka odpovědnosti přirozeně souvisí s mírou možnosti skutečně jednat jinak, ale je ovlivněna ještě dalšími skutečnostmi. Tak například záleží na tom, jestli člověk jedná sám za sebe a ve svém zájmu, nebo jestli jedná v zájmu někoho jiného, nebo jestli jiného člověka třeba zastupuje. Záleží i na tom, jestli jedná z titulu nějaké funkce, která vyžaduje rozhodnutí, na tom, jaké informace má pro své rozhodování k dispozici, i na tom, jestli rozhodnutí činí sám nebo ve spolupráci s někým¹²⁷. Přes všechny možné komplikace a omezení při rozhodování je však nezbytné rozhodnutí přijímat a v rámci situace a kontextu za zvolená jednání ručit. Nakonec není možné pouze a jen zvažovat postup bez toho, že by byl učiněn konkrétní krok. Nárok odpovědnosti přitom znamená potřebu

¹¹⁹ Sokol, J. *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*. Praha: Vyšehrad, 1998, s. 198.

¹²⁰ Srov. člověk jakožto „vržený rozvrh“ – Heidegger, M. *Bytí a čas*. Praha: Oikymen, 2002, s. 322, § 58.

¹²¹ Anzenbacher, A. *Úvod do etiky*. Praha: Academia. (Kostelní vydří: Karmelitánské nakladatelství), 2001, s. 15.

¹²² K tomu, jak se rozhodování a hodnocení vztahuje k jednání v různých časových horizontech (do budoucna, v současnosti, do minulosti) viz Sokol, J. *Etika a život. Pokus o praktickou filosofii*. Praha: Vyšehrad, 2010, s. 78.

¹²³ Lidské jednání jednatelovu přičítáme, předpokládáme přitom, že je „příčetný“ – srov. Anzenbacher, A. *Úvod do etiky*. Praha: Academia. (Kostelní vydří: Karmelitánské nakladatelství), 2001, s. 15.

¹²⁴ Anzenbacher, A. *Úvod do etiky*. Praha: Academia. (Kostelní vydří: Karmelitánské nakladatelství), 2001, s. 15.

¹²⁵ Fuchs, E. *Co dělá naše jednání dobrým?* Jihlava: Mlýn, 2003 ukazuje, že nositelem jisté odpovědnosti není jen jednotlivec, ale že je potřeba rozumět také odpovědnosti, kterou nese společnost.

¹²⁶ Sokol, J. *Etika a život. Pokus o praktickou filosofii*. Praha: Vyšehrad, 2010, s. 80.

¹²⁷ Tamtéž, s. 82 Sokol upozorňuje, že v případě kolektivního rozhodování se odpovědnost přisuzuje obtížně.

se s konkrétními kroky nějak vyrovnat, a otevírá důležité otázky: Kdo, komu, za co a proč odpovídá? Nejde přitom jen o vztah člověka k druhým lidem, ke společnosti, ale přinejmenším také k sobě samému, případně o vztah „metafyzický“ k nějaké vyšší autoritě více či méně konkretizované.¹²⁸ Odpovědnost člověka se nevztahuje pouze na jeho současníky, ale dotýká se i těch lidí, kteří se narodí v příštích generacích. Oblast, které se dotýká lidská odpovědnost, se rozšiřuje nejen časově s dalekosáhlostí důsledků současných rozhodnutí, ale i prostorově v souvislosti s tím, jak se lidé a jejich jednání stále více dotýkají prostoru mimo planetu Zemi.¹²⁹

Tomu, aby lidské jednání v požadavku odpovědnosti obstálo co nejlépe, jistě může významně napomáhat jak společenský mrav, tak morální pravidla.¹³⁰ V situacích, kdy aplikace mravu nebo morálních pravidel nestačí k tomu, aby člověk jednal „dobře“, tedy k tomu, aby jeho jednání odpovídalo vrstvě éthosu, tedy v situacích, kdy skutečně hledá, jak jednat, je ve hře také lidské svědomí a idea Dobra.

¹²⁸ Tamtéž.

¹²⁹ Palouš, R., Prázný, A. *Odpovědnost*. Praha: Karolinum, 2012, s. 7 – 8.

¹³⁰ Sokol, J. *Etika a život. Pokus o praktickou filosofii*. Praha: Vyšehrad, 2010, s. 78.

7. Svědomí

Pro přiblížení fenoménu svědomí není bez zajímavosti etymologický pohled. Latinský výraz pro svědomí – conscientia – zřetelně ovlivnil románské jazyky i angličtinu¹³¹. Vychází ze spojení „con-scire“, což znamená „spoluvědět“, nebo také „zároveň-vědět“. „Conscientia“ znamená „s-vědění“, „spoluvědění“, „vědomí“. České slovo „svědomí“ mělo původně znamenat „svědectví“.¹³² Slovu „svědomí“ pak lze rozumět tak, že označuje něco, o čem se společně (v nějaké společnosti) ví, ale i tak, že označuje vědomí, které je „s sebou“, „s člověkem“, vědomí, které proto nelze zcela odložit a z jehož nároku se nelze úplně vyvléci.¹³³ A právě ke „svědomí“ v tomto druhém významu se soustředí náš zájem a etické zkoumání.

Fuchs chápe svědomí jako „schopnost člověka poznat svůj skutečný stav, určit jej a posoudit. Schopnost člověka vynášet soudy o mravní hodnotě vlastních činů.“¹³⁴ A podobně jako výše zmíněná etymologie připomíná, že „svědomí je neoddělitelné od vědomí jako takového. (...) Každé vědomí něčeho je zároveň i vědomí o tom vědomí, čili vědomí o tom, co víme. (...) Což nám dovoluje vynášet vnitřní soud, souhlasit či nesouhlasit se sebou samým.“¹³⁵ Je nasnadě, že podobně, jako sebe-vědomí si člověk vytváří v dlouhodobém postupném zrání, tak i do s-vědomí postupně vrůstá a učí se s ním zacházet od schopnosti hodnotit etickou stránku jednání, po případné porozumění Dobru. To obojí se děje s nenahraditelným podílem druhých lidí a výchovy, která ale nemá směřovat ke svědomí svazovanému nějakou autoritou, ale ke svědomí autonomnímu¹³⁶, které je schopné etického jednání z vlastních pohnutek.¹³⁷ Cílem výchovy v tomto smyslu nemá být poslušnost, ale osobní

¹³¹ Anglicky se svědomí řekne (resp. napíše) „conscience“.

¹³² Anzenbacher, A. *Úvod do etiky*. Praha: Academia. (Kostelní vydří: Karmelitánské nakladatelství), 2001, s. 79; Machek, V. cit in: Sokol, J. *Etika a život. Pokus o praktickou filosofii*. Praha: Vyšehrad, 2010, 81.

¹³³ Je pouhou hříčkou, že když ve slově „s-vědomí“ nahradíme „vědomí“ ekvivalentem „vědění“, dostaneme výraz „svědění“, který by se hodil k vyjádření stavu, kdy někoho tzv. „tíží svědomí“?

¹³⁴ Fuchs, E. *Co dělá naše jednání dobrým?* Jihlava: Mlýn, 2003, s. 54.

¹³⁵ Tamtéž, s. 31.

¹³⁶ Svědomí je něco, co zasluhuje značný respekt. Např. křesťanství rozumí svědomí jako Božímu hlasu, tedy hlasu nejvyšší autority, který oslovuje jednotlivého člověka, ale kterému je potřeba se učit naslouchat. Pro Sókrata šlo zřejmě o „vnitřní božskou jiskru“, o vnitřní hlas, který nazýval „daimónion“, pro Kanta šlo o „vnitřní hlas rozumu“. Pro Freuda souviselo svědomí se „superegem“, tedy se „zvnitřněnými morálními normami“. Haidegger o něm říká, že je to hlas, který nás volá k sobě samým. V každém případě svědomí souvisí s hodnocením vlastního jednání člověka – Sokol, J. *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*. Praha: Vyšehrad, 1998, s. 363; Sokol, J. *Etika a život. Pokus o praktickou filosofii*. Praha: Vyšehrad, 2010, s. 81; Nesvadba, P. *Filosofie a etika*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2006, s. 203.

¹³⁷ Fuchs, E. *Co dělá naše jednání dobrým?* Jihlava: Mlýn, 2003, s. 32.

zodpovědnost,¹³⁸ nikoliv tedy podléhání autoritě, ale autonomní rozhodování – svobodné a odpovědné.

Rozhodovat se v souladu se svědomím a zodpovědně jednat, to může být leckdy těžké. Jednak proto, že svoboda chápána jako příležitost či výzva k zodpovědnému jednání je náročná. Jednak proto, že etické rozhodování v sobě nese nejistoty a také riziko omylu. Ne každý chce nést odpovědnost za veškeré důsledky svých rozhodnutí, obzvláště když důsledky nejsou předem jisté nebo zřejmé. To jsou důvody, proč bývá svědomí někdy přehlíženo nebo přehlšováno, nebo proč se nechává rozhodování na jiných. K etickému jednání proto přináleží opatrnost ale i odvaha.¹³⁹ Člověk, který z nějakého důvodu nepřijímá vlastní rozhodnutí, se vlastně zříká významného dílu vlastní svobody. Mj. se tak stává snadno ovladatelným a manipulovatelným.

Autentický člověk, který je plně sám sebou, se vlastní svobody nezříká. Vlastně by se tím zřekl i sám sebe. Přijímá odpovědnost, i když je to někdy těžké, protože ví, že podstatná rozhodnutí musí být jeho vlastní. Proto si připouští otázky¹⁴⁰ etických souvislostí a důsledků svého jednání, zvažuje nakolik je dobré nebo zlé, nepřehlíží vlastní svědomí. „Otázka dobra a zla je u člověka spojena s fenoménem svědomí. Svědomí rozhoduje o tom, jakému dobru, resp. zlu dá jmenovitý živoucí člověk přednost.“¹⁴¹

Etické jednání se nedá postavit výhradně na legalitě, tedy na dodržování předpisů, případně na společenském mravu a morálních pravidlech. Potřebuje se opírat především o legitimnost¹⁴², tedy usilovat o dobré, lepší a nejlepší jednání na úrovni éthosu,

¹³⁸ Srov. Kopřiva, P., Nováčková, J., Nevolová, D., Kopřivová, T. *Respektovat a být respektován*. Kroměříž: Spirála, 2005.

¹³⁹ Srov. Fuchs, E. *Co dělá naše jednání dobrým?* Jihlava: Mlýn, 2003.

¹⁴⁰ Balcar, K. (2009). Psychoterapie mezi dobrem a zlem? In Kořa, J. (ed.). (2009). *Dobro, zlo a řeč v psychoterapii*. Praha: Triton, s. 27: „Rozhodující pro naše tázání je volba měřítek „dobrého“ a „zlého“. Tuto mravní vlastnost získávají pro nás ony různé věci až naším hodnocením. Odkud bereme toto své hodnocení? Je zdařilá loupež dobrá pro lupiče a zlá pro oloupeného? K tomu by nás dovedla individuální či skupinová relativizace mravního hodnocení: Dobré je, co mně/nám přináší slast či zaopatření, zlé je, co mě/nás o ně připravuje nebo mně/nám přináší opak. Nebo je loupež (až na další ...) zlou „věcí“ sama os obě, protože se na tom celé naše společenství shodlo jako na závazném hodnocení? A pak tedy i případnou změnou v této společenské úmluvě může naše právně či obyčejově organizované lidské společenství i dobrotu či špatnost takové „věci“ také závazně změnit? Anebo jsou některé mravně hodnocené „věci“ – třeba ona loupež – zlé či dobré samy o sobě, bez ohledu na to, zda si to připouštíme nebo ne? Existuje – a my rozpoznáváme – onen „zákon lidské přirozenosti“ či „zákon boží“, vymezující mravní hodnotu věcí nezávisle na našem účelovém oceňování, rozhodování a konání? Jinak řečeno, je i naše svědomí jakkoli třeba nevyzrálé, přece jen „hlasem zvenčí“ do naší motivační subjektivity, ať už mu dopřáváme sluchu nebo ne?“

¹⁴¹ Čálek, O. *Specifický pohled na dobro a zlo v psychoterapii*. In: Kořa, J. (ed.). *Dobro, zlo a řeč v psychoterapii*. Praha: Triton, 2009, s. 37.

¹⁴² Srov. Lévinasovská diarchie mezi legalitou a legitimitou.

i když k tomu nemá předem k dispozici nějaký návod. Tedy nestačí dodržet literu zákona, jednat podle psaného práva, tj. legálně. Je zapotřebí jednat dobře, a to někdy i navzdory platným zákonům, tedy jednat legitimně. A právě svědomí představuje schopnost rozpoznat tuto legitimitu¹⁴³. Svědomí přitom nelze chápat pouze jako zvnitřněné normy společnosti, ve které člověk vyrůstá a žije. To by totiž znamenalo rozhodování se čistě z převzatých motivů, což odpovídá úrovni mravu případně ještě morálky. Jenže svědomí podpirá jednání na nejhlubší etické úrovni, které odpovídá éthosu. Tudíž má jít o svědomí osobní, autentické, podpirající vlastní rozhodnutí, a také opírající se o vlastní poznání Dobra. Je-li tomu tak, že „svědomí se vždy uplatňuje vzhledem k nějakým kritériím“¹⁴⁴, pak myslíme-li jednání na úrovni éthosu, tímto kritériem nemůže být pouhá konvence nebo společenská konformita. To, o co se svědomí může opřít je poznání Dobra, které nepodléhá lidské konvenci, tedy není manipulovatelné, protože má vůči člověku a vůči lidskému společenství transcendinguující povahu.

Nakonec právě takové poznání Dobra, které nelze zapřít je tím, z čeho se rodí hrdinové. Hrdinou se člověk nejspíš nestává snadno tak, že by se rozhodl „budu hrdinou“. Mnohem spíše k hrdinství dojde jaksi nepřímo, když se snaží jednat ve prospěch Dobra, které hájí navzdory nepřejícím okolnostem. Jeho vztah k Dobru je totiž takové povahy, že mu nedovoluje toto Dobro popřít¹⁴⁵. Toto popření by znamenalo jednat proti vlastnímu svědomí.

V posledku lze svědomí chápat jako vědomí¹⁴⁶ o Dobru! A to vědomí takového druhu, že je něčím určujícím, vznášejícím nárok, zavazujícím. Toto vědomí není pouhým vědomím o tom, co se dobrým zdá, co je za dobré považováno, co je dobré z dílčí perspektivy. Je to vědomí o Dobru¹⁴⁷ samém.

¹⁴³ Hogenová, A. *Bloudění jako úděl*. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2011, s. 109: „Svědomí je pravá podstata legitimnosti a legalita je jen pomůcka lidské logiky a zkušenosti, nic víc.“

¹⁴⁴ Čálek, O. *Specifický pohled na dobro a zlo v psychoterapii*. In: Kořa, J. (ed.). *Dobro, zlo a řeč v psychoterapii*. Praha: Triton, 2009, s. 37.

¹⁴⁵ Výmluvným svědectvím o tomto principu hrdinství je životní příběh filosofa Jana Patočky. Hejdánek, L. *Nepředmětlost v myšlení a ve skutečnosti*. Praha: Oikoymenth, 1997, s. 7: „... před dvaceti roky ukázal, že i dnes může myslitel zapřáhnout smrt do svého života a myšlení tak, aby neznamenal zlom, ale vyvrcholení. Jeho smrt se nestala náhradou za život ani náhražkovým protestním činem, ale představuje potvrzení toho, co životně myslil, a tím samu pečeť jeho života.“

¹⁴⁶ Nikoli jako definiční uchopení Dobra, ale jako vědomí o tom, že Dobro je. A že je možné ho hledat a hledět směrem k němu.

¹⁴⁷ V souvislosti s Dobrem samým, dále představeným mj. jako Platónská idea, používáme velké počáteční písmeno. A to i v situacích, kdy je toto Dobro pochopeno jinak, kdy jsou myšleny jeho (domnělé) alternativy.

8. Dobro jako idea

Různé filosofické a etické koncepce se dívají na otázku Dobra a zla různě. Podstatné je, že v úrovni, kterou jsme zde výše nazvali éthosem, nelze pouze převzít nějaká již hotová řešení, ale je nutné vlastní autentické hledání lepšího a nejlepšího jednání. Fuchs¹⁴⁸ navíc připomíná, že i morální pravidla mohou vést špatným směrem, když se lidé přestanou ptát na jejich pozadí. Etika má podle něho pokládat důležitou otázku: „Ve jménu čeho to děláte?“¹⁴⁹ Takové tázání a hledání je předpokladem tvoření originální autentické odpovědi na situace, i předpokladem odpovědnosti. Tím, o co v etické dimenzi jednání jde, je nakonec hledání Dobra, tedy toho, „ve jménu čeho“ se lze rozhodovat.

Dobro samotné přitom není k dispozici po způsobu věci, nějakého předmětu vymezeného v prostoru a čase. Dobro představuje spíše nepředmětný celek, který není možné jednou pro vždy definovat, tedy jasně a přesně ohraničit a tím otázku po něm uzavřít. Pokud bychom chtěli Dobro jako takové definovat (tzn. určit mu hranice, okraje), mohl by to být první krok k tomu, abychom ho posléze, jako jasně poznané a definované, tedy jisté a správné, začali prosazovat v nějaké skupině. To je ale nebezpečné, protože vnucování jedné konkrétní definice toho, co je Dobro, inklinuje k totalitnímu omezování jiných možných pohledů.¹⁵⁰ To neznamena, že by „Dobro“ bylo nějak relativní nebo neuchopitelné. Ale znamená to, že „Dobro“ zůstává stále aktuálním nárokem v podobě otázky, kterou je potřeba stále znovu promýšlet v nových kontextech, a s novými zkušenostmi.

Dobro tedy není možné definovat ani ustanovit formou právního předpisu. Je potřeba ho chápat spíše jako ideu, která představuje stále aktuální apel a nárok na lidské jednání. Dobro není možné vyřešit či uzavřít jednou provždy. To, že člověk včera jednal dobře, neznamena, že by tím nárok Dobra splnil a vyčerpал, že by se Dobrem zítra už zabývat nemusel. Naopak idea Dobra je přítomna v každé situaci lidského jednání, jako nárok, jako hodnota, o kterou jde v každé chvíli. Dobro je v každé chvíli aktuálním úkolem. „Idea představuje jistou formu závazku.“¹⁵¹ Ačkoli Dobro nemůžeme pojmut do definice, protože bychom ho tím omezili, zploštili a zvěcnili, přesto nemusíme rezignovat na to, že ho dokážeme zprostředkovat jakožto ideu způsobem, který filosofie nazývá „napětím

¹⁴⁸ Fuchs, E. *Co dělá naše jednání dobrým?* Jihlava: Mlýn, 2003, s. 19.

¹⁴⁹ Tamtéž, s. 20.

¹⁵⁰ Srov. Hogenová, A. *Profesní etika. Záznamy přednášek pronesených na Karlově univerzitě*, 2015.

¹⁵¹ Strouhal, M. *Teorie výchovy. K vybraným problémům a perspektivám jedné pedagogické disciplíny*. Praha: Grada, 2013, s. 17.

bytostného tázání“. Při něm jde o hledání a zpřítomňování toho, co se nás bytostně dotýká, vznáší to na nás nějaký nárok, nebo nám to podstatně chybí.¹⁵² To, že Dobro nemůžeme definovat a změřit, neznamená, že se na něj nemůžeme ptát nebo že např. neprožíváme jeho nedostatek. Právě nedostatek (privace) je možným poukazem na to, co nám podstatně chybí, co je pro nás podstatné.

Rozumíme-li zde důležitému úběžníku etického jednání – Dobru – jako ideji, vycházíme z původního řeckého chápání ideje. Idea totiž není „myšlenka“ nebo „nápad“. V Platónském¹⁵³ pojetí ideje představují důležité podstaty, odlišné¹⁵⁴ od běžných smyslově vnímatelných věcí¹⁵⁵.

V tzv. sedmém dopisu Platón rozlišuje pět úrovní poznání: jméno, výměr (definice), vědění (pojem), idea – „samo to, co lze opravdu poznati.“¹⁵⁶ Ideje jsou věčné¹⁵⁷, neměnné, nesložené, nezávislé na libovůli člověka¹⁵⁸. V dialogu *Symposion* Platón uvádí charakteristiky pro ideu krásna: „je především věčné a ani nevzniká, ani nezaniká, ani se nezvětšuje, ani ho neubývá, dále krásno, které není z jedné strany krásné a z druhé ošklivé, ani hned krásné a hned zase ne, ani v jednom poměru krásné a v druhém ošklivé, jedněm lidem krásné a jiným ošklivé. A nebude se mu to krásno jevit jako nějaká tvář nebo ruce nebo něco jiného, co náleží tělu, ani jako některá řeč nebo některé vědění ani něco,

¹⁵² Srov. Hogenová, A. *K problematice dobra*. In: Kořa, J. (ed.). *Dobro, zlo a řeč v psychoterapii*. Praha: Triton, 2009; Hogenová, A. *Starost o duši*. Praha: Univerzita Karlova, 2009; Hogenová, A. *K fenoménu stáří*. Praha: Univerzita Karlova, 2013; Hogenová, A. *Profesní etika. Záznamy přednášek pronesených na Karlově univerzitě*, 2015.

¹⁵³ Záměrně neuvádíme pojetí Platónovo, ale Platónské. Důsledně vzato není dost dobře možné odvodit jednoznačnou koncepci idejí na základě Platónových dialogů, kde jednak není jednoznačné, nakolik se autor sám identifikoval se kterou z promlouvajících postav, kde i tyto postavy promlouvají v různých kontextech a životních fázích. Navíc přímo ideje nejsou v žádném z dialogů samostatným tématem, na které by byla upnuta hlavní pozornost - viz Hobza, P., Zielina, M. *Řecká filosofie. Jazykově filosofický úvod I*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2013.

¹⁵⁴ Charakteristiky idejí jsou přímo „protikladné k charakteristikám našeho světa (např. věčnost versus pomíjivost; neměnnost versus proměnlivost; jedno versus mnohé; myšlení versus smyslové vnímání atd.)“ – Hobza, P., Zielina, M. *Řecká filosofie. Jazykově filosofický úvod I*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2013, s. 161.

¹⁵⁵ *Platónova nauka o idejích* [online]. Brno: Filosofická fakulta Masarykovy univerzity, Katedra filosofie: „Sókratés tvrdí, že existují-li krásné věci, musí nutně existovat i samotná krása, která je od nich odlišná.“

¹⁵⁶ Platón. *Listy*. Praha: Oikoymenh, 2020, s. 51, 342b.

¹⁵⁷ Hobza, P., Zielina, M. *Řecká filosofie. Jazykově filosofický úvod I*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2013, s. 155: „Kritériem či východiskem pro odlišení dvou oblastí bytí je především čas. Je to totiž právě čas, který umožňuje rozdělit věci na věčné (mimo čas) a na pomíjivé (v čase). Nejedná se ovšem o nějaké nové filosofické kritérium, které by zavedl až Platón.“ Tamtéž, s. 171: „Protože myšlené věci jsou věčné a neměnné, nemohou nebyť, respektive nemohou jednou být a podruhé nebyť. A protože tyto věci stále jsou, lze říci, že se skládají pouze z bytí.“

¹⁵⁸ Platónovy dialogy se k idejím vztahují mnohem širěji (a v řadě různých souvislostí), než jak se jim věnujeme v tomto textu.

co by bylo někde na něčem druhém, například na živočichu nebo na zemi nebo na nebi nebo na čemkoli jiném, nýbrž to bude něco, co je věčně samo o sobě a se sebou a jednotné; všechny ostatní věci jsou toho účastny, a to tak, že když ostatní vznikají a zanikají, tohoto přitom ani nepřibývá, ani neubývá a vůbec nic se s tím neděje.“¹⁵⁹

Ideje se mohou projevovat ve věcech, a také v lidském jednání. „Nejsou to ale jen jakési všeobecné pojmy, které si naše myšlení tvoří odhlédnutím od zvláštností a shrnutím společných znaků věcí. Ideje jsou veskrze reálné, ba jak ukazuje ono podobenství¹⁶⁰, jediné ony mají pravou (metafyzickou) realitu. Jednotlivé věci jsou pomíjivé, ale ideje trvají jako jejich nepomíjivé pravzory.“¹⁶¹

Zatímco běžné věci lze poznávat smyslovým vnímáním, ideje lze poznávat myšlením¹⁶². Ovšem myšlení¹⁶³ je třeba rozumět také v původním řeckém pojetí. „Řecké slovo, které se běžně překládá jako myšlení je *voeiv*. Uvědomíme-li si, že za myšlení dnes běžně považujeme určitý kognitivní proces (respektive schopnost zvažovat různé alternativy a docházet tak k určitým výsledkům), tak je zjevné, že řecké sloveso *voeiv* této naší představě příliš neodpovídá. To vyplývá již z odlišné syntaktické struktury řeckého slovesa *voeiv* oproti našemu slovesu „myslet“. Zatímco řecké sloveso *voeiv* je tranzitivním slovesem (to znamená, že má předmět ve čtvrtém pádě bez předložky), naše sloveso „myslet“ je spíše

¹⁵⁹ Platón. *Symposion*. Praha: Oikoymenh, 2005, s. 57, 210e – 211b.

¹⁶⁰ Je zde míněn tzv. Jeskynní mýtus ze sedmé knihy Platónovy Ústavy.

¹⁶¹ Störig, H., J. *Malé dějiny filosofie*. Praha: Zvon, 1996.

Srov. také Zajíc, V. *Znovu-vyzdvížení metafyziky ve filosofii E. Lévinase a J. Patočky*. In: Kružík, J., Novotný, K. (eds.). *Emmanuel Lévinas – Filosofie a výchova. Ke stému výročí narození Emmanuela Lévinase*. Praha: Univerzita Karlova – Fakulta humanitních studií, 2006, s. 57 – 58): „Idea, jakožto možnost uskutečnění se jsoucího v regionu senzibilního světa, ukazuje se jako co do jsoucnosti plná a z této své plnosti „propůjčující“ bytí jsoucímu (...co do své jsoucnosti deficientnímu). Senzibilní jest po způsobu participace na svém inteligibilním pravzoru. Svou spoluúčastí na skutečně jsoucím podílí se, byť neúplně, na bytí, artikulovaném právě co idea. (...) Jestliže jsoucí z regionu senzibilního jest (deficientně) na způsob vpletení do vazeb spoluúčasti na svém inteligibilním pravzoru, jak se nám pravzor, idea ukazuje? V prvé řadě jako skutečně jsoucí. „Skutečně jsoucí“ jako by v posledku artikulovalo samu jsoucnost; jsoucnost ve smyslu jsoucí smyslově zakusitelného světa fundujícího ohledu. Idea se nám ve svém smyslu rozsvěcuje coby to, čím jednotlivé jsoucno vpravdě *jest*, ne jinak než pravda jsoucího. Dotazujeme-li jsoucno v jeho pravdě, tzn. v jeho bytí, dotazujeme, je-li výkon tázání orientován správným směrem, ideu.“

¹⁶² Hobza, P., Zielina, M. *Řecká filosofie. Jazykově filosofický úvod I*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2013, s. 168 – 169: „Jedná se o opozici mezi myšlením (τό νοεῖν) a smyslovým vnímáním (τό αἰσθάνεσθαι). Zatímco k věcným idejím se vztahujeme prostřednictvím myšlení, k pomíjivým věcem prostřednictvím smyslového vnímání. (...) V předsokratovském myšlení se sice objevuje odlišení rozumu či myšlení na jedné straně a smyslu na straně druhé (přičemž pouze rozumu se připisuje pravdivé poznání), nicméně obě tyto mohutnosti se vztahují na tutéž oblast skutečnosti, respektive – řečeno moderní terminologií – obě mohutnosti zpracovávají víceméně stejná data či informace (tedy data či informace pocházející ze smyslově vnímatelného či materiálního světa). Naproti tomu u Platóna, respektive v platonismu jde o to, že jak myšlení, tak smyslové vnímání se vztahují na odlišné oblasti skutečnosti.“

¹⁶³ Myšlení je odlišné nejen od smyslového vnímání, ale také od nezdůvodněného mínění – viz tamtéž, s. 177.

intransitivní (nemá bezpředložkový předmět ve čtvrtém pádě). Jinými slovy v řečtině není problém říci, že člověk myslí věčné ideje, což v češtině nedává příliš dobrý smysl¹⁶⁴ (myslet můžeme na ideje, případně o nich můžeme přemýšlet; a i kdybychom připustili, že lze ideje myslet, znamenalo by to nejspíš, že se ideje staly součástí našeho kognitivního procesu, což ale ani v nejmenším neodpovídá řecké představě myšlení idejí). Byť se na první pohled může zdát, že se jedná o pouhou gramatickou nahodilost, zrcadlí se v této odlišné syntaktické struktuře odlišné významy, které jak řecký pojem *νοεῖν*, tak náš pojem myšlení mají.¹⁶⁵ Použité řecké sloveso¹⁶⁶ pro myšlení *νοεῖν* znamená nahlížení situace v celkových souvislostech a do hloubky (pod pouhé povrchní zdání), bezprostředně a intuitivně.¹⁶⁷ Pak „platónské myšlení idejí neznámá nějaké diskurzivní přemýšlení o idejích, nýbrž spíš něco jako duchovní nahlížení¹⁶⁸ idejí, přičemž – jak je to předznamenáno v původním významu *νοεῖν* – v případě myšlení idejí se nejedná o nic jiného než o pronikání k hlubší povaze světa.“¹⁶⁹

Mezi ideami je v Platónových dialozích zřejmá mimořádnost ideje Dobra. V dialogu *Ústava* představuje idea Dobra největší poznatek¹⁷⁰ a je připodobňována ke Slunci, jehož světlo je, kromě zraku a viděného, zapotřebí k vidění: „To tedy, co poznávaným věcem poskytuje pravdu a poznávajícímu jeho výkonnou schopnost, věz, že jest idea dobra; ona jest příčinou rozumového vědění a pravdy, neboť ta jest poznávaným předmětem, a tak, ačkoli obojí jest krásné, i poznání i pravda, správně učiníš, budeš-li onu ideu pokládati za něco jiného a ještě krásnějšího nad toto obojí; co pak se týče rozumového vědění a pravdy, jako tam jest správné světlo a zrak pokládati za věci slunci blízké, ale pokládati je za slunce by nebylo správné, tak také i zde pokládati toto obojí za věci blízké dobru jest správné, ale není správné pokládati jedno nebo druhé z nich za dobro samo, nýbrž význam dobra jest ještě více ceniti. (...) O slunci, myslím, řekneš, že viditelným věcem dává netoliko možnost, aby byly viděny, nýbrž i vznik a vzrůst a výživu, ač samo není vznikem? (...) Rci tedy, že i předměty poznání mají od dobra nejen to, že jsou poznávány, nýbrž že se jim od něho dostává i bytí a jsoucnosti, ačkoli Dobro není jsoucnost, nýbrž vyniká ještě nad jsoucnost důstojností

¹⁶⁴ Smysl to dává v případě poučené filosofické řeči.

¹⁶⁵ Hobza, P., Zielina, M. *Řecká filosofie. Jazykově filosofický úvod I.* Olomouc: Univerzita Palackého, 2013, s. 177.

¹⁶⁶ Pro významový vývoj slovesa *νοεῖν* od Homéra dál viz tamtéž, s. 178.

¹⁶⁷ Tamtéž, s. 178.

¹⁶⁸ K pojímání myšlení jakožto diskurzivního procesu (latinsky *cogitare*) a nikoli duchovního nahlížení (latinsky *intelligere*) dochází po Descartově pochopení jistoty právě v diskurzivním *cogitare* – tamtéž, s. 181.

¹⁶⁹ Tamtéž, s. 179.

¹⁷⁰ Platón. *Ústava*. Praha: Oikoymenth, 2001, s. 204, 505a.

a mocí. (...) Pomysli si tedy, že idea dobra a slunce jsou, jak jsme pravili, dvě mocnosti a že kralují jedna nad rozumovým rodem a krajem, a druhá pak nad viditelným – neřeknu „světem“, aby se ti nezdálo, že dělám umělé hříčky se slovem „světlo“.¹⁷¹

V kontextu podobenství mezi poznáním a světlem¹⁷² připomíná Kratochvíl, že ideu Dobra lze chápat přímo jako zdroj bytí. Dobro „není *úsia*, není bytnost, není žádná podstata. Ale vyniká nad každou *úsia*, je nějak „mimojsoucí“ – *epekeina tés úsias*¹⁷³. Vztahovat se k ideji dobra, to tedy znamená vztahovat se mimo jsoucnost, ale ne do nějakého zázsvětí („zájsoucího“), nýbrž vztahovat se ke zdroji bytí a myslitelnosti všeho jsoucího a myslitelného. Nelze nijak pozitivněji odpovědět na otázku, k čemu se má filosoficky orientovaná výchova vztahovat. Právě filosofičnost výchovné orientace ji od jiných – totiž nefilosofických orientací výchovy – odlišuje tím, že se nevztahuje k ničemu určitému, co by se dalo vědět. Je to orientace k otevřenosti smyslu.“¹⁷⁴

Vyložení Dobra jako ideje jistě není exaktní a definující¹⁷⁵. To ale odpovídá tomu, že Dobro není nějaká věc, která by byla k dispozici, k nakládání, ale spíše je něčím, co lze hledat a následovat jako směr za horizontem světa věcí. V kontextu myšlení idejí lze Dobru jistě rozumět i dnes. Přinejmenším o něm lze takto „básnit“ – něco zásadního vystihovat. Pro etické jednání i etiku jako filosofické myšlení je totiž významné rozlišovat mezi tím, co se jako dobré jeví, nebo co je za dobré považováno z nějaké konkrétní perspektivy v nějaké konkrétní situaci, a tím, co je Dobro samo¹⁷⁶, tedy Dobro nezávislé na situaci nebo

¹⁷¹ Platón. *Ústava*. Praha: Oikoymenh, 2001, s. 208 – 209, 508e – 509d.

¹⁷² Kratochvíl, Z. *Výchova, zřejmost, vědomí. (Základní pojmy a představy výchovy.)* Praha: Herrmann & synové, 1995, s. 50: „Principem tohoto podobenství je světelná metaforika poznání – totiž skutečnost, že o poznání mluvíme převážně v pojmech, které jsou jinak užívány pro zrakové vnímání (uvidět, rozpoznat, objasnit, vysvětlit). (...) Ani k poznání nestačí rozum (mysl) a „něco poznatelného“, ale je k tomu třeba ještě jakési „světlo myslitelnosti“, totiž „slunce oblasti idejí“ – idea dobra.“

¹⁷³ K *epekeina tés úsias* viz také Gadamer, H.-G. *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*. Praha: Oikoymenh, 2010, s. 23: „Ale vždy, když se rozmluva stáčí k tomuto Nejvyššímu a Poslednímu, mluví u Platóna uhybá a miní, že v daném okamžiku snad není nutné k tomu přistupovat a že by to bylo i nad jeho síly (...) – a vskutku, je to ono proslulé *ἐπέκεινα της ύσιας*, jež ideji Dobra propůjčuje „transcendenci“, která ho vyznačuje oproti všem ostatním „noetickým předmětům“, tj. idejím.“

¹⁷⁴ Kratochvíl, Z. *Výchova, zřejmost, vědomí. (Základní pojmy a představy výchovy.)* Praha: Herrmann & synové, 1995, s. 51.

¹⁷⁵ Už Aristoteles Platónem tematizované pojetí idejí problematizoval.

¹⁷⁶ Srov. Gadamer, H.-G. *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*. Praha: Oikoymenh, 2010, s. 18: „Je spíše pravdou praktického vědomí samého, jak stála Platónovi názorně před očima v osobě Sókratově, že pravdivé s správné chování člověka se nesmí řídit podle konvenčních pojmů a měřítek, k nimž se hlásí veřejné mínění, nýbrž musí si naprosto samo brát měřítko z toho, co se – nehledě na otázku veřejného uznání či na to, zda jsou tyto normy splnitelné a zda se s nimi v praktickém životě někdy setkáváme jako se splněnými – ukazuje mravnímu vědomí jako nezviklatelně pravdivé a správné.“

Srov. také rozdíl mezi úrovní morálky a éthosu dříve v tomto textu – éthos lze chápat také jako jednání usilující o soulad s Dobrem.

perspektivě, ale jistě s potenciálem osvětlovat každou situaci a perspektivu. Totiž kdo ví o Dobru, může se na ně ptát. Ať už perspektivně při rozhodování o svém budoucím jednání, nebo retrospektivně při obhlížení a hodnocení svého jednání minulého. Jistě ne vždy může být odpověď snadno dostupná a snadno přijatelná. Pokládání si otázky nakolik směřuje moje jednání směrem k Dobru je podstatným aspektem rozhodování na úrovni éthosu. Pochopení Dobra jako ideje, kterou nelze definovat a konkretizovat, přitom současně znamená, že Dobro si nelze ani přizpůsobit, nelze mu upravit parametry pro konkrétní situaci. Dobro je v tomto smyslu „nesmlouvavé“, což jistě neplatí o různých náhražkách Dobra, bude-li pochopeno jinak než jako idea ve své nedefinovatelnosti. V této souvislosti čteme u Gadamera, že „v ιδέα τόν αγαθόν¹⁷⁷ není míněn ani toliko „náhled“ Dobra jako spíše výhled směrem k Dobru.“¹⁷⁸

Cesta výchovy¹⁷⁹ k pochopení Dobra pak nespočívá v předání definice (nebo jiné informace), ale spíše ve vzbuzení zájmu o permanentní hledání Dobra v každé situaci, v pochopení Dobra jako nároku, který se každého člověka osobně dotýká. Totiž „vychovávat znamená přivádět do stavu otevřenosti pro svět a druhé lidi. Platónsky řečeno je smyslem výchovy zpřístupnění cesty či vztahu k idejím jako otevřeným ideálními horizontům našeho života.“¹⁸⁰ Filosofické akcenty vedou k pojetí výchovy a vzdělávání vůbec jako soustavného hledání toho, o co má usilovat konkrétní individuální člověk i širší společenství lidí. Nejde přitom o hledání, které se uzavře v případě nalezení nějakých konkrétních odpovědí, ale jde o hledání, které je stále znovu aktuální, protože se dotýká lidskosti, jednotlivého člověka, i konkrétní chvíle. Stále znovu je možné se ptát, kým má člověk být v nových situacích, jak má jednat a o co se při svém jednání může opírat, aby bylo dobré. Takové otevřené hledání lze chápat jako způsob života, jehož stálou součástí je reflexe sebe sama. Takové hledání je nepřenositelné na druhé, usilování napřené směrem k Dobru vyžaduje autentické tázání¹⁸¹. Není možné pouze převzít otázky, odpovědi a tvrzení

¹⁷⁷ Idea Dobra.

¹⁷⁸ Gadamer, H.-G. *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*. Praha: Oikoymenth, 2010, s. 24.

¹⁷⁹ K otázkám výchova a etické výchovy zvláště se v tomto textu ještě vracíme později v samostatných kapitolách.

¹⁸⁰ Strouhal, M. *Teorie výchovy. K vybraným problémům a perspektivám jedné pedagogické disciplíny*. Praha: Grada, 2013, s. 39.

¹⁸¹ Srov. Gadamer, H.-G. *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*. Praha: Oikoymenth, 2010, s. 32: „Zde, v otázce Dobra, neexistuje žádné vědění, které by bylo po ruce, a žádné odvolání na druhé. Zde se musí člověk tázat sám sebe a je nutně v rozhovoru – se sebou samým nebo s druhými.“

od druhých. Je zapotřebí mít vlastní otázky a tam, kde budou těžké, se s nimi trápit¹⁸². Nestačí, když nám druhí řeknou, co je (podle jejich, třeba i upřímného názoru) Dobro. Převzetí jejich slova a vět a argumentů odpovídá spíše úrovni morálky – pokusu mít jasná pravidla. Ale hledání Dobra na úrovni éthosu, vyžaduje autentické, vlastní, bytostné tázání a nalézání. Nalézání, které ví, že zůstává stále na cestě, protože cíl – Dobro – je transcendentně vzdálený, ale právě díky tomu se může pro tuto cestu myšlení i pro cestu životní stát orientačním bodem¹⁸³. Protože jakožto neuchopitelný vyčerpávajícím způsobem je to cíl nemanipulovatelný lidskou libovůlí. Taková orientace ovšem vyžaduje jistou radikálnost ve smyslu potřeby rozlišovat svoje představy o Dobru od Dobra samotného, případně si o něm představy nevytvářet, a ve smyslu potřeby rozlišovat svoje přání jaké by Dobro mělo být a jaké je, respektive co z něj plyne. To, že nelze převzít odpovědi od druhých neznamená, že není možné s druhými o Dobru hovořit. Rozhovor, dialog, je zde velkým zdrojem inspirace a posunů na cestě. Je ale rozdíl mezi převzetím hotového tvrzení jako faktu, kterým není nutné se dále zabývat, a mezi vlastním myšlením, kdy člověk zkoumá naléhavost otázky a sám zakouší problematičnost odpovědi. V tomto smyslu je možné a cenné společné hledání, jakožto dialog¹⁸⁴.

Podržet si tuto otevřenost pro sebe a také pro dialog s druhými, to mj. znamená vyvarovat se sklouznutí do ideologií, zjednodušujících schémat, která se sice mohou jevit jako odpovědi, u kterých se ale při hlubším zkoumání projevuje jistá omezenost daná tím, že jejich myšlení je omezené, omezující se na definovatelné a systematické výklady. Byť by bylo neseno dobrými úmysly, zůstává takové myšlení na ontické úrovni a neproniká do ontologické hloubky, k Dobru či Bytí samému. „Staré slovo řeckého původu, idea, má pramálo společného s tím, co totalitní režimy předkládaly a vnucovaly jakožto ideologii. Idea není určitý poznatek, v ideji se neodkrývá žádná určitá pravda: „Milovat ideu neznamená pochopit Pythagorovu větu nebo zákony pádu nebo jiných přirozených procesů, nýbrž odkrýt určitý celkový aspekt věcí, dobýt klíč, kterým můžeme otevírat všechno, co jest náležitě příslušné, ptát se na smysl příslušných věcí.“ Posláním výchovy není utvrzování

¹⁸² Hogenová, A. *Bytí a rozumění*. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2016, s. 7: „Roz-umět bytí je totéž jako roz-umět celku bez okrajů, bez marga a k tomu je potřeba se prodrat nikoli jen myšlením, ale i životní bolestí. I bolest je specifickým dialogem.“

¹⁸³ Gadamer, H.-G. *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*. Praha: Oikoymenth, 2010, s. 41: „Vědění Dobra provází praktický život ustavičně. Kdykoli dáváme jednomu přednost před něčím jiným, domníváme se, že to můžeme ospravedlnit. Vědění o Dobru samém je tedy vždy již ve hře.“

¹⁸⁴ Tamtéž, s. 32: „Jen v dialogu – se sebou samým či s druhými – je možno překročit pouhé mínění vládnoucích konvencí.“

v zabedněné „normalitě“ nýbrž naopak „prolomení netázající se tupé normalnosti“, to je „východiskem vzdělávání, které evropskému lidstvu dává po celou dobu historie smysl“.“¹⁸⁵

Význam ideje Dobra pro takové hledání lze přiblížit, když poněkud parafrázujeme Fuchse.¹⁸⁶ Dobro „nabízí, v co může svoboda doufat a vybízí ji, pro co se má angažovat.“

Jistě je možné se ptát, odkud se vůbec bere potřeba hledat Dobro¹⁸⁷, případně naděje, že má smysl Dobro hledat. Fuchs k tomu nabízí pozoruhodnou úvahu, když poukazuje na fakt, že člověk podstatně potřebuje jiného člověka, nejen jako objekt naplnění některých svých potřeb, ale jako protějšek, po kterém touží¹⁸⁸, aniž by ho chtěl vyčerpat a spotřebovat. Doceňuje totiž jinakost druhého člověka s tím, „že závisíme na jiných a že právě jen na jejich odlišnosti se zakládá má totožnost.“¹⁸⁹ Jinakost druhých je tedy pro člověka nějak bytostně důležitá, konstituuje díky ní svou osobitost¹⁹⁰, poznání sebe sama. „Musíme se akceptovat jako bytost, která může žít jen tehdy, žije-li i druhý. V rovině etiky to znamená zavázat se respektovat jiné a odmítat každé redukování Jiného¹⁹¹ v jiných.“¹⁹² Podle Fuchse z toho vyplývá „absolutní závaznost požadavku chtít, aby druzí žili (...) a přijmout tak s plnou vážností závazek odpovědnosti za druhého, jenž znamená „odpovídat“ za druhého,

¹⁸⁵ Palouš, R. *Heretická škola*. Praha: Oikoymenh, 2008, s. 26, s odvoláním na nepublikovaný záznam soukromé přednášky J. Patočky – CTS, Archiv Jana Patočky.

¹⁸⁶ Fuchs, E. *Co dělá naše jednání dobrým?* Jihlava: Mlýn, 2003, s. 26.

¹⁸⁷ Pro někoho sice může být východisko etického rozhodování zakotveno kulturně, když pro něj bude rozhodující nějaká tradiční morální autorita, např. církev. Ukázali jsme ale, že pro éthos, nejhlubší vrstvu etického jednání, je podstatné autentické rozhodování, tedy takové, které nelze pouze převzít od autority, ale které musí být učiněno jako opravdově vlastní. Jde o jednání na vlastní odpovědnost, nikoli na odpovědnost autority. Zajímavá bude tato otázka v případě předpokládané transcendentní autority. Zde bude potřeba uvážit, nakolik je transcendentní protějšek skutečně absolutní, a nakolik jde o lidskou představu nebo model takového protějšku. Podstatným východiskem je tady právě pojetí Dobra jakožto ideje, která je svým způsobem absolutní, tedy nepodléhající manipulaci. (Manipulaci samozřejmě mohou podléhat různé obrazy této ideje, to, co je za ni vydáváno. Aby člověk nebyl takovou manipulací ovládnut, je zapotřebí jeho vlastní porozumění podstatě Dobra jako ideje. Nestačí, aby mu někdo sdělil, co že je to Dobro.)

¹⁸⁸ Fuchs, E. *Co dělá naše jednání dobrým?* Jihlava: Mlýn, 2003, s. 27 – 30. Lévinasovsky rozlišuje mezi lidskou potřebou, která chce být uspokojena tak, že si objekt svého zájmu přivlastní, a touhou, kterou nelze zcela uspokojit bez jejího zredukování na potřebu.

¹⁸⁹ Tamtéž, s. 29.

¹⁹⁰ Fuchs, E. *Co dělá naše jednání dobrým?* Jihlava: Mlýn, 2003, s. 29: „Na počátku nás oslovilo slovo druhého, a tím že nám znemožnilo identifikovat se se svými potřebami a ustanovilo nás jako někoho jiného, oprávněného vyslovit svou touhu, poskytlo nám možnost pochopit se jako „jednoho mezi druhými“ (D. Vasse) podobnými i odlišnými, odpovědného za to, jak naloží s jinakostí jiných.“ Tamtéž, s. 31 také „vědomí o sobě samém, sebevědomí, je neoddělitelné od vědomí o druhém, vědomí souvisí s komunikací a řečí, se schopností sebevyjádření a přesvědčování, s objevem možností ale i hranic řeči.“

Již výše jsme k významu výchovy uvedli, že člověk se stává člověkem skrze druhé lidi.

¹⁹¹ Fuchs, E. *Co dělá naše jednání dobrým?* Jihlava: Mlýn, 2003, s. 28 vyjadřuje Jiným s velkým J „radikální alteritu (jinakost) jiného a uvnitř jiného, nepřevoditelnou na mé poznání.“

¹⁹² Tamtéž, s. 29.

ať to stojí, co to stojí.“¹⁹³ Člověk tedy přináleží k jinému člověku tak bytostně, že je přirozenou náležitostí zájem o druhého a Dobro pro druhého. To lze chápat jako přirozený¹⁹⁴ kořen altruismu a éthosu.

¹⁹³ Tamtéž, s. 30.

¹⁹⁴ Tento závěr nijak nerozporuje případné transcendentní pochopení Dobra či Dobra jakožto absolutní ideje.

9. Dobro jako Božské a jako nepředmětý celek

Aniž bychom zpochybňovali myšlení Dobra jakožto ideje, podívejme se na Dobro ještě v souvislostech Heideggerovy Čtveřiny¹⁹⁵ zmiňované v úvodu. Čtveřina je jednotou Země, Nebes, Božství či Božských a Smrtelných, kteří se k sobě navzájem vztahují, navzájem se zrcadlí. V tomto myšlení inspirovaném Hölderlinovou básní, v níž „básnický bydlí člověk“, je člověk jedním ze čtyř v jednotě Čtveřiny, v jednotě světa, totiž Smrtelným. Takto, jako Smrtelný, člověk přináleží k celku světa. Myšleno ontologicky a nikoli pouze biologicky je lidský vztah ke světu smrtelností. Smrtelnost je naší bytostnou charakteristikou. (Samotnou smrt lze myslet také jako důvod k životu. Vědomí smrtelnosti totiž může vést ke lpění na životě, ke snaze žít, ke snaze smrt odkládat¹⁹⁶. Smrtelnost je odkládáním smrti.) Jakožto Smrtelný se člověk Zdržuje na zemi. Pod Nebesy, která jsou protějškem Zemi. A nějak se zrcadlí, vztahuje vůči Božství. Nebesa nejsou člověku k dispozici, nevládne jimi, neovládá je. V tomto smyslu jsou transcendentní. Pro člověka na Zemi představují motiv míry, která není člověkem přizpůsobitelná. To, co je dobré nebo zlé, spravedlivé nebo nespravedlivé, pravdivé nebo nepravdivé, nepodléhá lidskému rozhodnutí. Spíše je to nějak dáno. Tuto danost může člověk rozpoznávat. Může ji také popírat nebo zkreslovat, ale nemůže ji změnit. Smrtelnost přináleží k Zemi. K Nebesům přináleží Božství. To se člověku přímo neukazuje. Bůh¹⁹⁷ je pro člověka skrytý, neuchopitelný ale tím také nemanipulovatelný, nepřizpůsobitelný. Člověk může být k Božství pouze odkazován, může ho chápat pouze s jeho skrytostí a v jeho skrytosti, která nepomine. Současně k Božství ale vždy už nějak přináleží, je ve vztahu k němu. Bůh je člověku blízký právě jako skrytý.¹⁹⁸

¹⁹⁵ Zjednodušený výklad uvádí Kolektiv autorů. *Filosofický slovník*. Olomouc, Nakladatelství Olomouc, 1998, s. 377: „součteví (něm. Geviert) pojem z filosofie pozdního M. Heideggera. S. je zákl. dimenze světskosti světa, projevující se ve věcech, pokud jsou užívány přiměřeně jejich povaze. Každá věc, ponechaná autenticky sama sobě, odkazuje na čtyři významové a vzájemně propojené dimenze: zemi, nebe, božské a smrtelné. Teprve když člověk jako smrtelná bytost ponechá věc vsazenu v s., rozumí věci jakožto věci a klade její jádro do oné oblasti, z níž bytuje. Prodleva v s. tak i nám umožňuje autentický pobyt v blízkosti věcí samých. Heidegger se tím snaží naznačit řešení problému vědecko-technického přístupu ke světu, při němž je s věcmi nakládáno pouze z hlediska jejich změřitelnosti, spočitatelnosti či obstaratelnosti, vyhovující suverénnímu subjektu.“

¹⁹⁶ Benyovszky, L. *Cesty k neskrytosti*. Praha: Togga, 2012, s. 37: „Dokud člověk je smrtelný, není tu jeho smrt.“

¹⁹⁷ Slovem Bůh zde neoznačujeme konkrétního boha konkrétní náboženské věrouky. Používáme ho „básnický“ jako metaforu pro protějšek lidské přináležitosti ke Čtveřině světa, protějšek neuchopitelný a tedy také, důsledně myšleno, nepojmenovatelný.

¹⁹⁸ Srov. Benyovszky, L. *Cesty k neskrytosti*. Praha: Togga, 2012.

Člověk může zakusit, „že ve světě je více než jen mechanické soukolí, totiž duch (Geist), Bůh (Gott). (...) Jde ne snad o takový vztah, v němž by se člověk kromě předmětů, jež záslužně obhospodařuje, jaksi „navíc“ vztahoval ještě k „něčemu“, nýbrž o vztah, v němž se člověk vztahuje k předmětům (a k sobě) tak, že zakouší, že „je duch“, „je Bůh“.“¹⁹⁹ Lidský podíl na takovémto vztahu ke světu je básněním.²⁰⁰

Podržíme-li dosavadní výklad Dobra, které jako idea nepodléhá lidské libovůli, je neuchopitelné přesnou definicí, ale přesto může být myšleno jako cosi pevného za horizontem, co orientuje lidské jednání před horizontem, můžeme říci, že takto myšlené dobro je něčím Nebeským či Božským v kontextu Heideggerovy čtveřiny. Nemáme ho k dispozici, nemůžeme ho mít, ale můžeme hledět jeho směrem, a dokonce se mu můžeme odevzdat. Můžeme ho myslet jako úběžník lidského rozhodování a jednání, jako světlo, kterým naše jednání nasvěcujeme, ptáme-li se, bylo/je/bude-li dobré. Světlo, které nemůžeme uhasit, zhasnout, protože na něj nedosáhneme. Pouze na naší straně ho můžeme odstínit, překrýt sebe, zůstat ve stínu, abychom se nemuseli vystavovat jeho plnému proudu. S tím souvisí různé polohy svědomí, mezi kterými jako lidé oscilujeme.

Pro Heideggera je vypořádávání se s nároky Nebeského něčím bytostně lidským: „Toto proměřování nepodniká člověk jen příležitostně, nýbrž v takovém proměřování je člověk teprve vůbec člověkem. Proto sice může tomuto proměřování bránit, omezovat je a znetvořovat, ale nemůže se mu vymknout. Člověk se jako člověk vždy již poměřil něčím nebeským. (...) Božství je „míra“, jíž člověk rozměřuje své bydlení, své zdržování se na zemi a pod nebem. Jen pokud člověk po-měřuje své bydlení tímto způsobem, je schopen přiměřeně své bytnosti *být*. Bydlení člověka záleží ve vzhlízejícím proměřování dimenze, do níž patří právě tak nebe jako země. (...) Toto měření je na bydlení tím básnickým. Básnění je měření.“²⁰¹

Rozumíme-li tedy básnění jako vystihování něčeho hlubokého z podstaty světa, které se opírá o vztah k Nebeskému (nepodléhajícímu lidské moci) a svědčí o Božském, se kterým poměřuje – vztahuje lidské, je také poctivé radikální hledání Dobra a vypovídání o něm, svědčením o Božském a vypořádáváním se s ním. Vypořádáváním, se kterým nelze být hotov do posledního dechu. Věta „básnický bydlí člověk“ pak vypovídá i o způsobu

¹⁹⁹ Tamtéž, s. 108.

²⁰⁰ Tamtéž, s. 111.

²⁰¹ Heidegger, M. *Básnický bydlí člověk*. Praha: Oikoyemnh, 2006, s. 95 – 97.

rozpoznávání Dobra. Její parafráze „eticky bydlí člověk“ odpovídá tomu, že vypořádávání se s Božským je pro člověka bytostným údělem. Jako Božské tato parafráze chápe Dobro, jako etičnost chápe jeho hledání a hledění jeho směrem. Říká, že člověku je vlastní vypořádávání se s nárokem Dobra, které člověk sám nestanovuje a neurčuje, ale rozpoznává. Takto myšlené Dobro člověku nepodléhá, ale člověk nějak podléhá Dobru. Toto etické bydlení se, pochopitelně, děje básnicky, tj. ve vztahu k hloubce světa, ke Čtveřině, a také s vědomím²⁰², že o Dobru nelze vypovídat s nárokem na definitivní výpověď. O Dobru nelze mluvit exaktně a konečně – ve smyslu ukončenosti definicí, stanovením, kde Dobo začíná a kde končí. Přesto řeč o něm může (a má) být vystihující – protože bytostná. Přitom nemusí jít jen o řeč – výpověď předkládanou slovy, ale také o výpověď předkládanou životním zaměřením i konkrétním jednáním – výpověď osobním svědectvím.

K myšlení Dobra jako Platónské ideje a jako Božského z Heideggerovy Čtveřiny přidejme ještě porozumění Dobru jakožto nepředmětnému celku²⁰³. Celek je charakterizovatelný tím, že mu (u něj) nic nechybí. Tedy ani není co přidat/doplnit. Je celý tak, že nemůže být celejší. Takto myšlený celek (celý sám o sobě) nestačí vysvětlovat jako shrnutí či součet částí. Části je možné vysvětlovat z celku (z pozadí, z kontextu), ale ne celek z částí. Ne v jeho celosti. Celek totiž předchází dílčím jednotlivostem. Předchází i se svou celistvostí, která se vydělováním částí – myšleným, chápaným – porušuje a ztrácí. Takovou celistvost nelze vytvořit složením částí. Lze ji nalézt pouze myšlením, pochopením původního celku vcelku. Je to proto, že tento cílen nevzniká dodatečně jako výsledek shromažďování, ale je jako celý původně dán.

Nepředmětný celek je nám o to více skrytý, oč více nás naše poznávání vede k nacházení pouhých věcí a věcných poznatků. Sami si tak zastíráme cestu k celku, většinou aniž o tomto zastírání víme. Husserl nás upozornil, že každá noeze v sobě nese předznamenání noema²⁰⁴.

²⁰² Je otázkou, nakolik musí být toto vědomí uvědomované a artikulované. Domníváme se, že tato artikulace není nezbytnou podmínkou autentického vztahu k Dobru.

²⁰³ Hogenová, A. *J sme rozhovorem*. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2011, s. 65 – 66: „Žít z ideje znamená totéž, co žít z celku bez marga. (...) Ale celek bez marga si vyžaduje čas temporální, nikoli čas aristotelského typu, kdy je číslem pohybu. (...) Žít z ideje ovšem znamená, že celek bez marga zasahuje i minulost, která vrostla do rozvrhu budoucnosti.“

²⁰⁴ Hogenová, A. *K Husserlovým pasivním syntézám*. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2014, s. 9 – 12: „Noemata jsou nesena noezemi, které jsou v podstatě protencemi, a protence jsou invarianty vzniklé z retencí. Retence jsou bývalé urimprese, tj. původní pří-tomnosti, která „vrhají kotvu do teď.“ (...) Přístup k těmto momentům v našem toku cogitationes je důležitou součástí fenomenologie. Filosof musí očistit svůj pohled na věci, aby ztratil „filtry“, které používá nevědomě, a které jeho pohled a poznání věcí zkreslují, aniž by poznávající měl o tom základní tušení. (...) Idea absolutní samosti (die Selbstheit) předmětu je tedy možná jen jako fenomén, jenž je součástí toku cogitationes. Je tedy reálním kusem – buď v platnosti imanentní,

Noeze je intence, se kterou se obracíme do světa, k věcem, k poznávanému. Noema je to, co poznáváme, nalézáme. To, jak poznáváme, s jakou intencí (jak ovlivněnou) se obracíme k poznávanému, ovlivňuje to, co poznáme.²⁰⁵ Ilustrujme to na příkladu vědeckého měření v pedagogice, která se snaží být plnohodnotnou moderní vědou.²⁰⁶ Dejme tomu, že vědec chce měřit²⁰⁷ komunikaci mezi učitelem a žáky ve třídě. Předem se připraví. Na jedno pozorování vyrazí se stopkami²⁰⁸ a bude měřit poměr toho, jak dlouho mluví učitel, a jak dlouho mluví žáci, případně kolik času věnuje učitel různým žákům. Na jiné pozorování si připraví škálu učitelových odpovědí používaných v reakci na vystoupení žáků (např. uznání správné odpovědi, oprava chybné odpovědi, zamlčení odpovědi, pochvala, povzbuzování, ...). Ve třídě pak může zaznamenávat četnost výskytů jednotlivých typů odpovědí, nebo třeba sled těchto odpovědí – na co navazují a čemu předcházejí. Taková a podobná pozorování mají jistě šanci zjistit o třídě a o učiteli řadu zajímavých poznatků. Snadno se přitom ale stane, že vůbec nezachytí něco, co se v komunikaci mezi učitelem a žáky odehrává jako důležité. Např. jestli si učitele žáci váží. Jestli učitel žáky neshazuje mimickými gesty, jaká je ve třídě obecná atmosféra, jakou náladu má učitel právě v této třídě, atd. Jistě i tohle jsou relevantní a zajímavé charakteristiky třídy. Jen je nezachytí předem připravená metodologie, která odpovídá konkrétnímu vědeckému designu. Na tom není nic špatného. Vědec jistě naměří, co potřebuje, a z dat může vyvozovat závěry. O třídě a učiteli to ale bude velmi dílčí výpověď, velmi ovlivněná tím, jak se vědec připravoval a jak se ve třídě díval, tím, jaké metody zvolil. Celek třídy je takovým pohledem

tj. nachází se v právě prožívané přítomnosti, či v platnosti transcendentní, tj. je retencí či protencí, obecněji vyjádřeno, je součástí noeze. Noeze nesou v sobě právě proto předznačená svá adekvátní noemata, protože přinášejí kvalitu aktu, tj. formu aktu. Jsme bytostmi, které do určité míry si nesou v sobě samých svůj rozvrh světa, to čemu běžný názor dá název „přirozený svět“.“

²⁰⁵ Srov. vliv pozorovatele na pozorované v částicové fyzice. Např. Hawking, S., W. *Stručná historie času. Od velkého třesku k černým díram*. Praha: Argo a Dokořán, 2007, s. 68 – 69: „Představme si, že chceme předpovědět budoucí polohu a rychlost částice. K tomu potřebujeme přesně změřit její současnou polohu a rychlost. Nejsnadněji toho dosáhneme tak, že na částici posvítíme. Část světelných vln se od ní odrazí a prozradí nám tím její polohu. Tu můžeme určit s přesností, která je přibližně rovna vzdálenosti mezi jednotlivými hřebeny světelných vln. K opravdu přesnému měření je proto třeba vyslat krátkovlnné záření. Podle Planckovy hypotézy nemůže být množství světla libovolně malé; musíme užít alespoň jedno kvantum. Toto kvantum však při srážce s částicí nepatrně naruší její pohyb – postrčí částici způsobem, který se nedá předpovědět. A co víc, čím přesněji měříme pozici částice, tím kratší vlnovou délku světla a vyšší energii kvanta potřebujeme. Rychlost částice se ještě více změní. Jinými slovy, oč přesněji se pokoušíme zjistit polohu částice, o to nepřesněji můžeme určit její rychlost. A naopak.“

²⁰⁶ Srov. Průcha, J. *Moderní pedagogika*. Praha: Portál, 2009.

²⁰⁷ Termín měření odpovídá vědeckému pojetí. Měření vede často k získání dat, která jsou statisticky zpracovatelná, což umožňuje zkoumat vzájemné propojení (korelaci) mezi různými pozorovanými jevy.

²⁰⁸ V dnešní době je jistě možné pořídit nahrávku interakcí ve třídě a tu následně pečlivě analyzovat.

nepostihnutelný²⁰⁹. Vědecké měření je zde ale jen ilustrací toho, co je běžné – způsob, jakým se vztahujeme ke světu, předznamenává to, jaké poznání nalézáme a jak světu porozumíme. Často si ani neuvědomujeme, že si v sobě neseme nějakou „metodu“, která naše poznávání filtruje stejným způsobem, jako to dělá záměrně zvolená metoda v rukou vědce. O překročení těchto filtrů²¹⁰ usiluje fenomenologická filosofie v podobě tzv. transcendentální epoché²¹¹. Běžně totiž „naše myšlení vidí ve všem jen předměty, a to je překážka velmi podstatná.“²¹²

Podstatné nepředmětné celky nemají okraj, nejsou věci. Jsou spíše pozadím, ze kterého vyvstávají jednotlivosti²¹³, pozadím, které běžně nevnímáme. Naše vlastní noeze nás totiž zavádějí jinam, k nalézání pouze toho, co jsme již zvyklí nalézat, k jednotlivostem a věcem které pro nás mohou mít zřejmé souvislosti, ale i tak zastírají nevěčné celky. Vystoupit z tohoto područí je obtížné mj. proto, že ani nevíme, že se v něm nacházíme, neumíme se dívat jinak. „Mnohdy jediným způsobem, jak nahlédnout vlastní noeze, je jen prožitek naprosto mezní situace, jež nás od nich oddělí, protože vzniká hluboký otřes (elenchos jako privace starých jistot), proto Patočka mluví o „frontovém zážitku“, proto platí to okřídlené „v nouzi poznáš přítele“, my bychom mohli dodat „přítele v sobě samém“. Jsme zataveni v noezích a ty diktují, čeho si kolem nás všimneme, o tom je celá fenomenologie, proto je třeba provést transcendentální epoché, tato proměna nám totiž umožní to, co je jinak skryto v samozřejmosti.“²¹⁴ Jde o bezprostřední, blízké, setkání s celkem, který se ztrácí v každém zprostředkovávání, byť bychom si ho zprostředkovávali sami skrze kategorie,

²⁰⁹ Heidegger cit. in: Hogenová, A. *K problematice poznání*. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2005, s. 41: „Vědec se ptá po použitelných odpovědích, myslitel chce založit jsouci v celku.“

Hogenová, A. *Jsmě rozhovorem*. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2011, s. 7: „... je třeba si uvědomit, že pouhé sjednocení roztržitého není cestou k věci samé; je nevyhnutelné spojit části tak, jak věc sama chce, nikoli tak, jak chce vědec dle metodologického předpisu. Proto je statistika vždy obrazem do jisté míry voluntativním.“

²¹⁰ Hogenová, A. *Jsmě rozhovorem*. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2011, s. 8: „Není jeden strukturní klíč pro analýzy všech věcí. Každá věc je „synagogé“, je sjednocena vlastním způsobem, jenž patří jen jí jako její podstata. Nemůžeme jí odpírat vrstvy, které patří jen její přirozenosti. Jen z přirozenosti této věci se konstituují, jen z tohoto (...) pramene se stávají tím, čím jsou.“

²¹¹ Hogenová, A. *K problematice poznání*. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2005, s. 5: „Celkovost, přesahy k celkům bez marga – to je úkol dnešního vzdělávání a výchovy. Filosofický text chce vtáhnout čtenáře do horizontů, v nichž se běžně nenachází. Tímto otevřením platnosti je možno nalézt bohatší bytostný vztah ke světu jako celku. (...) Všechny systémy, jsou již rozhodnutým otevřením jen v jistém, předem platném horizontu myšlení „more geometrico“. Takový text není otevírající, ale uzavírající. Do fenomenologie nevede královská široká cesta. Je třeba si nejdříve uvědomit naivitu svého rozvrhování světa a provést transcendentální epoché. To není jednoduché a mnozí zde skončí a pojmu jakousi nedůvěrou k fenomenologické cestě.“

²¹² Hogenová, A. *K problematice poznání*. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2005, s. 42.

²¹³ Tamtéž, s. 48: „... celek je pozadím, předchůdným pozadím, a podmínkou fenomenalizace figur.“

²¹⁴ Tamtéž, s. 49.

ve kterých jsme zvyklí myslet, posuzovat, hodnotit.²¹⁵ Jde o to, být k celku blízko, přímo. „„Blížít dálku, blížit věčnost“ – něco takového umí láska, bolest a radost. Proč? Protože všechny tři platnosti jsou naprosto evidentní, nemusejí být něčím třetím dokazovány, všechny tři platnosti usebírají čas i prostor do jednoho celku, jenž je ovšem prožíván současně jako něco, v čem se daná individua, prožívající tyto platnosti, právě nacházejí, a co je současně celé v nich samých.“²¹⁶

Dobro, jak mu v tomto textu dosud rozumíme, je takovým celkem bez okraje, který nemůže být cele zprostředkován. Poznání Dobra nelze zaměňovat za poznání dílčích částí, projevů, které lze považovat za dobré. Ty nejsou celé Dobro. Poznání částečného nenahrazuje rozumění celku. Cesta rozumění celku znamená překročení částečností. Bezprostřednost takového rozumění znamená mj. to, že Dobro nemusí být definováno. Člověk o něm ví. Ví nepochybně, je mu blízké. Definice by byla jen dalším zprostředkováním, dalšími kategoriemi, dalším váznutím v nozích. Poznání Dobra jako nepředmětného celku je tedy něčím bytostným, vlastním, nepřenositelným na jiné a z jiných. Cesta za Dobrem je pouť, kterou musí každý vykonat sám. Rozumění Dobru a současně jeho přijímání nestačí převzít od druhých. Musí se narodit v člověku samém.²¹⁷ Pak teprve je to jeho porozumění, autentické, bezprostřední. Takové porozumění Dobru pak nelze vyměnit, jako něco převzatého. Převzatá tvrzení o Dobru je možné nahradit jinými. Někdy třeba i ze strachu, jindy pragmaticky. Bytostně ve vlastním nitru založené, zrozené rozumění Dobru, nelze tak snadno opustit.

²¹⁵ Tamtéž, s. 51: „Jde vlastně o problém blízkosti. To, co je blízké nezprostředkovaným způsobem, to se nemůže stát předmětem. Proto je bytí, či tělesné schéma takovým tvrdým oříškem pro myslitele předmětností. Takovými zprostředkováními jsou všechny kategorie, to bezprostřední neumíme uchopit, nejsou k tomu kategorie. Blízkost je tedy problém.“

²¹⁶ Tamtéž, s. 50.

²¹⁷ Srov. Hogenová, A. *Profesní etika. Záznamy přednášek pronesených na Karlově univerzitě*, 2015.

10. K poznávání Dobra

Dobro myšlené jako idea, jako Božské, jako nepředmětný celek bez marga není člověku k dispozici tak, že by jím mohlo být manipulováno. Dává se jinak. Jako nárok, jako pevný úběžník za horizontem, jako něco, co se nedá snadno zprostředkovat, ale musí být rozpoznáno přímo, autenticky, bezprostředně. Jde-li o rozumění Dobru, jde o bytostný vztah. „Idea musí být vtělena a toto vtělení v životě týká se našeho nejvlastnějšího nitra a nemůže k němu nikdy být lhostejné; idea na nás apeluje nikoli snad, abychom se dali do jejích služeb, nýbrž abychom v ní byli, v ní existovali. (...) ideová logika má tu zvláštnost, že není jen pouhým přemýšlením o věci, nýbrž identifikací s ideou. Takovou logiku v klasickém specimen máme u Sókrata, který přemýšlí o tom, co je dobré, s tím výsledkem, že dobro nekonstatuje (naopak pouhý konstatující výměr myšlení stále nějak uniká), ale že se dobrým stává – že se dobré v samém tomto životě a myšlení usidluje.“²¹⁸ „Člověk musí vnitřně splynout s Ideou, nestačí jen o ní předmětně vědět, myslet ji. Splynout s ní je něco jiného. Pak je možno z ní žít jako z posledního pramene. Idea je poslední pramen, Idea a bytí v heideggerovském pojetí je totiž totéž.“²¹⁹ Cestou k Dobru v tomto pochopení a přijetí je filosofie jakožto láska k moudrosti, jakožto kladení si bytostných otázek, jakožto otevírání se a vztahování se za horizont ontického světa věcí, jakožto přivedení sama sebe do otázky, jakožto rozpoznání vlastních (zavádějících) noezí. Filosofie, která o Dobru nejen ví, ale která ho miluje a nemůže ho nemilovat.

Pozastavme se u toho, jak Lévinas rozumí poznávání Nekonečna, které je Jiné od nás. Totiž Dobru doposud rozumíme také jako Nekonečnému a Jinému – je to celek bez okraje, není pro nás věcí, nepodléhá nám, nemáme ho k dispozici, ... „Že konečná bytost, jakou jsme, nemůže ve svém úsilí o poznání nikdy dospět ke konci, je jistě pravda; ale tak, jak je toto úsilí vymezeno a jak probíhá, spočívá ve snaze udělat z Jiného Stejně. Kdežto myšlenka Nekonečna implikuje myšlenku Nestejného.“²²⁰ Tady je jeden z klíčů k rozumění Dobru. Naše poznání Dobra nemůže být úsilím o poznání, jakým poznáváme všechny věci. Snahou poznat Dobro jako věc, jako Stejně se stejnými, to by znamenalo udělat z něj jen věc – něco omezeného, něco částečného. Jistě je možné takto omezujícím způsobem k Dobru přistupovat. Nakonec je to docela snadné. Ale vytrácí se tím celistvost

²¹⁸ Patočka cit. in: Hogenová, A. *Jsmě rozhovorem*. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2011, s. 35.

²¹⁹ Hogenová, A. *Jsmě rozhovorem*. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2011, s. 36.

²²⁰ Lévinas, E. *Etika a nekonečno*. Praha: Oikoyomenh, 2009, s. 211.

Dobra, ztrácí se Idea. Stalo by se to například tehdy, kdy bychom chtěli za poznání Dobra považovat dokonalou znalost kompletní sbírky zákonů. Přes kompletnost sbírky by Dobro v celku uniklo, protože ho nelze definovat jako zákony. Důležitým krokem na cestě k poznávání Dobra je proto pochopení, že poznáváme Jiné a proto jinak. Lévinas k poznávání Nekonečna dál doplňuje: „Já si však myslím, že vztah k Nekonečnu není vědění, ale Touha. Rozdíl mezi Touhou a potřebou jsem se pokusil ukázat na tom, že Touha nemůže být uspokojena; že se jaksi živí svým vlastním hladem a narůstá zároveň s tím, jak ho uspokojuje²²¹; že Touha je jako myšlenka, která myslí víc, než myslí, nebo spíš víc než to, co myslí.“²²² Poznání Dobra tedy nechápeme jako osvojení si, probádání, prozkoumání, zestejnění, ale jako přistupování k Jinému, Nekonečnému, Nestejnému, jako Touhu po něm, jako přibližování se. Přibližování se, které během života není ukončitelné, ale přesto může dosahovat opravdové blízkosti. Podobně jako etický nárok přicházející ze strany Dobra není ukončitelný, zůstává v „platnosti“ dokud člověk žije, je v tomto smyslu nekonečný. „Nikdo nemůže v žádném okamžiku říci: vykonal jsem všechnu svou povinnost. Leda pokrytec... Jednou stanovené zůstává v tom smyslu vždycky dál otevřené; a tím se projevuje Nekonečno. Neprojevuje se však ve smyslu „odhalení“, což by znamenalo shodu s něčím daným. Pro vztah k Nekonečnu je právě charakteristické, že nejde o odhalení.“²²³

„Touhu lze vidět jakožto (apeiratický, nevymezitelný) spodní proud, naproti tomu potřeba se podobá pouličnímu volání, které míří k určitému objektu, jímž je schopna se nasýtit, naplnit (Erfüllung). Potřeba je akcí vyvolávající reakci, přitom však stále neumožňuje subjektu vyjít z uzavřenosti. Opakem potřeby je totiž soběstačnost, kdy já stačí sobě, kdy já je uspokojeno sebou, je uvlastňováno (přivlastňováno). Naopak touha jako původní dynamis nemůže být uspokojena žádnou konzumací. Je tomu zcela opačně, vytoužené touhu

²²¹ Viz také Švec, O. *Afektivní transcendence*. In: Kružík, J., Novotný, K. (eds.). Emmanuel Lévinas – Filosofie a výchova. Ke stému výročí narození Emmanuela Lévinase. Praha: Univerzita Karlova – Fakulta humanitních studií, 2006, s. 53: „Avšak poté, co subjekt odhalil své potřeby jako potřeby materiální, tj. uspokojitelné, má možnost se obrátit také k tomu, co mu nechybí... otevírá se touze. (...) Spokojme se zde alespoň s hrubým rozlišením mezi potřebou, při jejímž naplňování se chápou toho, co je vůči mně jiné a asimiluji to, a touhou, kterou z principu uspokojit nelze, neboť čím více se přibližuji Druhému, po kterém toužím, tím více si uvědomuji, že se jej nikdy plně nezmocním, neboť převést ono vytoužené *jiné* na *stejně* by znamenalo totéž co jej zrušit.“

²²² Lévinas, E. *Etika a nekonečno*. Praha: Oikoymenth, 2009, s. 211.

²²³ Lévinas, E. *Etika a nekonečno*. Praha: Oikoymenth, 2009, s. 215. Viz také tamtéž, s. 216: „„Neviditelného Boha“ není na místě chápat jako Boha neviditelného smyslům, ale jako Boha netematizovatelného myšlením, a přesto myšlení – jež není tematizací a pravděpodobně ani intencionalitou – ne-lhostejného. (...) Etické svědectví je odhalení, které není poznáním. Je ovšem třeba dodat, že tímto způsobem se „svědčí“ pouze o Nekonečnu, pouze o Bohu – který se nedá nijak zpřítomnit ani aktualizovat.“

prohlubuje. (...) Odkrývá se tím možnost člověka za hranicemi vztahů s viditelným, za hranicemi poznání a porozumění. Touha jakožto možnost přesahující všechny vlastní možnosti dává klíčit odvlastňování (transcendenci). Výpovědi podobající se jakési negativní hříčce by pak bylo možné shrnout: Život je takové chybění, které není potřebou, proto mu nic nechybí, nenasytí se žádným předmětem tak, aby byl zaplněn: život je chybění a zároveň přesahování všech životních nezbytností, je čistým překypováním.²²⁴ Takto pochopená touha odpovídá vztahování se²²⁵ k nepředmětnému celku transcendentní povahy. Toužení je překračováním konkrétních daností a jednotlivostí, je aktem transcendence, vztahem k přesahujícímu, sebepřesahováním. Takto se vztahujeme k Dobru, jako k tomu, po čem toužíme. Přitom vycházíme z vlastní uzavřenosti. Jakkoli se Dobru přibližujeme (myšlením myšleného) nezmocňujeme se ho, nemůžeme ho učinit věcí, nemůžeme jím disponovat. (Pokud bychom Dobrem disponovali, není to Dobrou ale pouze jeho obraz, model, náhrada.) Dobro tak zůstává trvalým protějškem naší touhy. Dobro nám chybí a toto chybění nemůže být naplněno po způsobu potřeby, zůstává neukojitelnou touhou, tedy stále aktuální naléhavou výzvou, pozváním, voláním. V myšlení „se uskutečňuje nemožné: obsahuje více, než je možné obsáhnout: jediné idea nekonečna transcenduje bytost, v níž je obsažena. Vztah k nekonečnu není možné pojímat jako zkušenost: jelikož nekonečno transcenduje myšlení, jímž je myšleno, je příhodnější mluvit o události zjevení. Já sám nejsem aktivním subjektem této události, nýbrž mohu pouze odpovídat na volání Jiného, jež nemůže být nikdy plně obsáhnuto a zůstává věčně vzdálené. Obsáhnout víc, než je možné obsáhnout, neznamená obsáhnout totalitu bytí myšlením, ale prolomit bariéry imanence, všechny referenční rámce.“²²⁶ Rozumění Dobru, vztah k Dobru, je prolomením bariér imanence!

²²⁴ Svobodová, Z. *Překonání vlastní rozumu: zapomenutí na sebe (Surmonter sa raison: oublier de soi)*. In: Kružík, J., Novotný, K. (eds.). *Emmanuel Lévinas – Filosofie a výchova. Ke stému výročí narození Emmanuela Lévinase*. Praha: Univerzita Karlova – Fakulta humanitních studií, 2006, s. 112 – 113.

²²⁵ Fialová, L. *Etika v medicíně: autonomie a zodpovědnost*. In: Kružík, J., Novotný, K. (eds.). *Emmanuel Lévinas – Filosofie a výchova. Ke stému výročí narození Emmanuela Lévinase*. Praha: Univerzita Karlova – Fakulta humanitních studií, 2006, s. 146: „Etika je tedy metafyzikou, vztahem, nikoli pojmem nebo principem, ale zjevením a průlomem totality. (...) Etika je vztahem k Jinému, touha po nekonečnu (překračování místa a času). (...) Etika tak není souborem pravidel nebo zákonů, tím by byla stále součástí totality. Etika je možnost transcendence, vztah k Jinému, který není podřízen řádu potřeby, vědění nebo moci. Jelikož se účastníme jak totality, tak nekonečna, jsme podřízeni časové podmíněnosti a částečnosti morálních systémů, avšak nekonečno v prostoru subjektivity a pohostinnosti nám umožňuje přesáhnout totalitu ve vztahu touhy. Tím je uznána jak relativita morálních systémů (odlišnost kultur), zároveň je však činí odpovědnost za druhého absolutní. Tato transcendence může být rovněž zakoušena v události odpouštění, které převrací běh času a vysvobozuje minulost pro budoucnost. Odpouštění je protipólem spravedlnosti a přesahuje totalitu časovosti (dějiny) a řádu práva a patří tak do sféry etiky.“

²²⁶ Tamtéž, s. 144.

„Vzhledem k tomu, že nekonečno nemůže být přítomností (nemůže být asimilováno v konečném), volí Lévinas metaforu stopy: východiskem uvažování o nekonečnu má být nepřítomnost, jakou představuje stopa, která odkazuje k čemusi ne-přítomnému, aniž by ho umožňovala identifikovat.“²²⁷ Dobro je nekonečné přinejmenším v tom smyslu, že ho nelze omezit a redukovat. Každá redukce (např. při pokusu o stanovení definice) by znamenala ztrátu celistvosti celku bez marga. Hledání Dobra představuje hledání nekonečného v konečném. Dobro nemůžeme uchopit způsobem, jakým uchopujeme věci ontického světa, konečné, omezené, definovatelné. Takto by nám Dobro vždy proklouzlo mezi prsty. Toužíme po nekonečné, Jiném, přičemž v lidském životě zahlížíme pouze jeho stopy.

Cestou zahlížení stop Dobra je také privace, zakoušení podstatného chybění. Jakkoli není možno Dobro definitivně uchopit, je možné bytostně zakoušet jeho nedostatek.²²⁸ Privace může být chápána i jako jistá bolest, bolest z chybění něčeho podstatného. Už byla řeč o tom, že bolest je jednou z platností, které jsou evidentní, bezprostřední, autentické, vlastní. Je to vlastně zvláštní způsob přítomnosti toho, co je přítomno jakožto nepřítomné, jak vysvětluje Heidegger: „Chybění boha a božského je nepřítomnost. Avšak nepřítomnost není žádné nic, nýbrž je to právě bytostná přítomnost skryté plnosti toho, co již bytovalo a co takto shromážděno bytuje, bytostná přítomnost, kterou je však třeba si teprve osvojit.“²²⁹ Je to vlastně, opět, jinak vyjádřená touha po něčem podstatném, po Dobru. Jde o to, rozumět privaci jako chybění Dobra, rozumět tomu, k čemu se obrací ona touha, vědět o svém nevědění. Totiž „vědění Dobra se zdá být jiného druhu než všechno známé lidské vědění – a to do té míry, že ho z hlediska takto pojatého věcného vědění lze skutečně nazvat nevědomostí. Lidská moudrost, ἀνθρωπίνη σοφία, která si je této nevědomosti vědoma, se musí ptát a musí vyhlížet za veškeré obecně rozšířené domněnky, jež Platón později bude nazývat doxa.“²³⁰ Podobně Heidegger vysvětluje, jak se může člověk měřit Božstvím, které zůstává neznámé: „jak se může stát mírou něco, co je ve své bytnosti

²²⁷ Hoblík, J. *První smrt aneb Gilgameš a Lévinas*. In: Kružík, J., Novotný, K. (eds.). Emmanuel Lévinas – Filosofie a výchova. Ke stému výročí narození Emmanuela Lévinase. Praha: Univerzita Karlova – Fakulta humanitních studií, 2006, s. 152.

²²⁸ Hogenová, A. *Jsmě rozhovorem*. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2011, s. 7: „Jak se nám hlásí privace? Jako nesouhlasnost, kterou v našem životě, v naší existenci pociťujeme přímo bezprostředně.“

²²⁹ Heidegger, M. *Básnický bydlí člověk*. Praha: Oikoymenh, 2006, s. 41.

²³⁰ Gadamer, H.-G. *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*. Praha: Oikoymenh, 2010, s. 21. Tamtéž ještě pokračuje: „Že „Dobro“ může být nahlédnuto pouze v tomto ἀποβλέπειν, v tomto vyhlédnutí směrem k němu, naznačují nejenom nepřímo, svým negativním vyústěním, sókratovské rozhovory, ale je to také přímo řečeno v prvním dialogu, v němž je skutečně přednesena hypotéza idejí, ve Faidónovi.“

neznámé? Vždyť něco takového, čím se člověk měří, se přece musí nechat sdílet, musí se zjevovat. A zjevuje-li se, pak je známé. Nicméně bůh je neznámý, a přesto je mírou. A nejen to: jestliže bůh, jako ten, kdo zůstává neznámý, zjevuje sebe takového, jakým je, pak se musí zjevovat právě jako neznámý. (...) Zjevování boha prostřednictvím nebes záleží v odhalování, které dává vidět to, co se skrývá, ale nikoli tak, že by se pokoušelo vytrhovat skryté z jeho skrytosti, nýbrž výhradně tak, že skryté v jeho sebeskrývání uchovává. Tak se neznámý bůh zjevuje jako Neznámý skrze zřejmost nebes. Toto zjevování je míra, kterou se člověk měří.²³¹ Jak tedy rozpoznat Božské jako Neznámé? Jak vědět o Dobru jako o tom, o čem nevíme? Cestou vede skrze kladení si bytostných otázek, skrze napětí bytostného tázání. Otázky, jsou-li bytostné, nás mohou vést až za horizont naší všední zkušenosti²³², do sféry tajemství, které nespočívá v zatajování, ale v nevyčerpatelnosti, k Božství, k Dobru. Je k tomu zapotřebí „nejprve mít odvahu dívat se na vše, včetně sebe, jinak než je tomu v přirozené každodennosti. (...) Problémy jsou odpovědi a myslitel k nim hledá otázky, jen tak se dostává myslitel k horizontu, jenž problém ukazuje jako jsoucí a platný. (...) Otázka se stává otázkou z pozadí, které ji nechává vyvstat do platnosti tázání. Toto pozadí je to, co je důležité pro rozumění. A toto pozadí je horizontem, jenž otevírá a nechává vystupovat jsoucna do onticity. Má to jeden háček, tento horizont není možno měřit, je „dán“ jinak než vše, co je měřitelné. (...) Rozumění a poznávání prostřednictvím otázek nás přivádí k nepředmětným celkům.“²³³ Můžeme také parafrázovat Lévinase a říci, že Dobro působí mysteriózně, nikoli jako neznámé ale jako nepoznatelné²³⁴. Vztahování se k nepoznatelnému jako k nepoznatelnému je prosté snahy deformovat, uchvátit, vlastnit²³⁵. Jde o respektování nepoznaného v jeho nepoznatelnosti a tím také o nevnučování vlastní omezené konstrukce (představy, modelu) na místo nepoznatelného.

²³¹ Heidegger, M. *Básnický bydlí člověk*. Praha: Oikymen, 2006, s. 198.

²³² Vyhlédnutí za horizont všedního je posvátnou (nevšední, mimořádnou, sváteční) událostí. Proto „tázání je zbožností myšlení“ – tento obrat viz např. Hogenová, A. *K problematice dobra*. In: Kořa, J. (ed.). *Dobro, zlo a řeč v psychoterapii*. Praha: Triton, 2009, s. 58.

²³³ Hogenová, A. *K problematice poznání*. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2005, s. 6.

²³⁴ Srov. Lévinas cit in: Svobodová, Z. *Překonání vlastní rozumu: zapomenutí na sebe (Surmonter sa raison: oublier de soi)*. In: Kružík, J., Novotný, K. (eds.). *Emmanuel Lévinas – Filosofie a výchova. Ke stému výročí narození Emmanuela Lévinase*. Praha: Univerzita Karlova – Fakulta humanitních studií, 2006, s. 111: „Vláda Jiného... nad mým existováním je mysteriózní; nikoli neznámá, ale nepoznatelná, vzdorující veškerému světlu.“

²³⁵ Srov. Svobodová, Z. *Překonání vlastní rozumu: zapomenutí na sebe (Surmonter sa raison: oublier de soi)*. In: Kružík, J., Novotný, K. (eds.). *Emmanuel Lévinas – Filosofie a výchova. Ke stému výročí narození Emmanuela Lévinase*. Praha: Univerzita Karlova – Fakulta humanitních studií, 2006, s. 114: „Přístup ke druhému jako k nepoznatelnému se vyznačuje absencí uchvacující moci, druhý zde není „coś“, co lze vlastnit, čemu lze vnutit svou strukturu. Druhý, podobně jako čas, je nějakým způsobem s námi, a přesto nám stále uniká.“

Nabízí se otázka, zda tazající se nenalézají jako odpovědi jen své vlastní domněnky či fabulace. Takové riziko jistě existuje. Záleží, nakolik je tazající se „radikální“ právě coby tazající se. Nakolik se táže autenticky a nesnaží se rychle převzít odpovědi, který by mohly být podsunuté – ne jeho vlastní, neautentické. Poloha, kdy člověk už vše zná, kdy je jen otázkou času, než vše vysvětlí, kdy vše stačí systematizovat, je právě velmi zavádějící. Je to cesta k tomu, jak neuvědomovaně uvíznout ve svých nozích, v tom, jak jsme zvyklí nebo naučení už předem svět a cokoli nahlížet, aniž bychom k sobě svět a cokoli nechali přijít v jeho vlastním způsobu, jakým se dává poznat, jakým je. „Je nesmírně důležité, zda se necháme uvádět do světa jeho otevřeností, anebo světu podsunujeme naše světové struktury, které jsme si vytvořili. Moc sebedůvěry se mění ve vůli k moci, která chce vše řídit, kontrolovat, ale hlavně vše ví předem, vše naplánuje, kontroluje. Pak se svět promění na předmět k využívání a člověk se stane bohem.“²³⁶ Pak není místo pro Čtveřinu a vztahování se k nekonečnému, pak není nejasností, protože vše jde, nebo časem půjde nějak vysvětlit²³⁷. Jen jsou ta vysvětlení někdy banální, protože jim i životu chybí hloubka. Ztrácí se závrať z nevýslovného. Jenže taková vysvětlení nemohou ukonejšit touhu po závratí z nevýslovného. (Hlas této touhy jde jistě přehlušit. Zábavou, konzumem, úspěchem ve světě, kde člověk usiluje o to, aby byl jako bůh.) Taková vysvětlení, a tento typ porozumění, se totiž míjejí s celkem. Ilustrativním příkladem tohoto míjení celku může být rozdíl v pohledech na planetu Zemi, nebo třeba jen na půdu planety Země. Jinak ji bude vidět geolog, jinak hydrolog, jinak pedolog, ... Jiná očekávání bude mít od půdy stavební inženýr (únosnost podloží, hutnitelnost, ...), jiná agronom (výnos plodin, vhodnost pro konkrétní plodiny, ...). Každý se dívá jinak, každý rozumí jinak. Každá odbornost se jistě dostává do hloubky problematiky – ze své dílčí perspektivy. Dobří odborníci se pak neradi vyjadřují k problematice, která je mimo konkrétní rámec jejich zájmu a jejich zkoumání, přestože souvisí s obdobným zájmem. Klimatolog se nemusí chtít vyjadřovat ke všem otázkám kolem vody v řekách přesto, že cyklování vody v krajině ho jistě zajímá. Zajímavě se pak jeví mezioborové projekty, kdy problematiku zkoumají z perspektiv různých, více či méně příbuzných oborů, aby ji lépe pokryly. Vypadá to jako snaha přiblížit se celku. Jenže celek (jak jsme ho představili výše) nelez objevit skládáním dílčích částí, dílčích pohledů. Naopak dílčí pohledy ho jen zastírají. Tím víc, čím víc se snaží o komplexní popis. Zastírají ho tím,

²³⁶ Hogenová, A. *Jsmo rozhovorem*. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2011, s. 63.

²³⁷ Tamtéž: „Víme toho mnoho, ale podstatné nikoli, slyšíme mnoho slov, ale žádné z nich neotevřít cestu k našemu vlastnímu prameni. Jsme zavaleni informacemi, které nemají žádný bytostný význam.“

že vytváří dojem, že to je už vše, nebo skoro vše, co se dá o problému studovat. Jako bychom Zemi mohli pochopit, když dáme dohromady pohledy geologie, hydrologie, meteorologie, klimatologie, zoologie, botaniky, ... Ale získáme „jen“ složeninu. Jistě bude zajímavá a mnoho toho poví. Ale bude se míjet s celkem. Myšlení planety jako celku se zřejmě mnohem víc blíží indiánské pojetí Země jako Matky. Pachamama, Matka Země. K tomu není potřeba mnoho dodávat. To vypovídá, zavazuje, určuje jednání²³⁸. Je to srozumitelné. Analyzovat netřeba. A je to zcela odlišné porozumění Zemi od toho, které vidí zdroje surovin k těžbě, výměry k obdělávání, prostor k zástavbě, ... A i když sloučíme všechny tyto perspektivy a přidáme je k sobě, nestane se z nich celek v jistém smyslu původní, Matka Země²³⁹. Jde o rozdíl v rozumění.

V bytostném tázání nejde o to, nalézt pohotově konečné odpovědi. Je zapotřebí vystavit se tíze toho, že otázka je palčivá, bytostná, osobně tázajícího se zasahuje, ale odpověď není po ruce.²⁴⁰ Případná odpověď je jen dílčí, a tato její částečnost je zřejmá²⁴¹. Toto vydržení v napětí bytostného tázání je tím, co umožňuje zahlédnout nekonečno, Božství, ... Jde o to, že otázky nás směřují, a prodlévání v nich postupně otevírá rozumění. Nejde o exaktní evidenci, měřitelnou a dokazatelnou přesnost. Jde spíše o způsob rozumění – sobě, druhým, světu, celkům. Nabývání tohoto rozumění lze chápat jako vylad'ování se, nalad'ování²⁴² na „totéž“ protějšku, ke kterému se rozuměním vztahujeme. Cesta k Dobru je tedy nalad'ováním téhož v našem rozumění na totéž Dobra.²⁴³ Dobro je totiž jedno, vždy totéž.

²³⁸ Je možná bezohledná těžba, když znamená poškozování Matky? Znečišťování všeho druhu?

²³⁹ Obdobně můžeme nalézt v Hésiodově starořeckém pojetí Země, Gaie: „Země bývá označena jako Gaia především tehdy, když básník akcentuje její roli primordiální matky a zdůrazňuje její osobní a božskou stránku: Gaia je Země, která plodí další božstva a aktivně zasahuje do kosmogonického dění, osnuje a uskutečňuje různé úklady a pomáhá svým bližším či vzdálenějším potomkům.“ – Luhanová, E. *Zrození světa: kosmologie básníka Hésioda*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2014, s. 169.

²⁴⁰ Nejen, že bytostné tázání znamená napětí, tíhu, kterou je potřeba vydržet, aby člověk v tázání vytrval, ale také životní napětí (nejrůznější obtíže) může být zdrojem bytostných otázek. V tomto smyslu, je kritická životní situace vždy mj. šancí na to, otevřít se bytostnému tázání, podrobit sebe sama takovéto reflexi.

Srov. Arendtová, H. *Krise kultury. (Čtyři cvičení v politickém myšlení)*. Praha: Mladá fronta, 1961, s. 98: „Krise nás vrhá zpět k otázkám samotným a vyžaduje, abychom na ně odpověděli, postaru, anebo nově, ale v každém případě přímo. Jen tehdy, odpovídáme-li na položené otázky hotovými soudy, přeroste krize v katastrofu. Takový postoj ji totiž nejen zostří, zároveň způsobí, že určitou zkušenost promarníme a že nevyužijeme příležitost, která se nabízí k reflexi.“

²⁴¹ Sokol, J. *Etika a život. Pokus o praktickou filosofii*. Praha: Vyšehrad, 2010, s. 112 připomíná že „...hledání nejlepšího“ totiž vede vždycky ještě dál nad to, čeho člověk případně už dosáhl“.

²⁴² Heidegger cit. in: Hogenová, A. *J sme rozhovorem*. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2011, s. 62: „Otevření světa se děje skrz základní naladění.“

²⁴³ Heidegger, M. *Básnický bydlí člověk*. Praha: Oikoyomenh, 2006, s. 93: „Básnění a myšlení se jen potud setkávají v tomtéž, pokud rozhodně zůstávají ve své bytnosti rozdílné. „Totéž“ se nikdy nekryje se „stejným“, ani s prázdnou stejností pouze identického. U stejného záleží vždy na bezrozdílnosti, v níž má spolu všechno vzájemně souhlasit. Totéž znamená naproti tomu soupatřičnost různého vyplývající z jeho shromáždění skrze rozdíl. Totéž lze říkat jen tehdy, je-li myšlen rozdíl. Ve výtěžku z vydržení rozdílného zasvítá shromažďující

A na to se můžeme nalad'ovat. Nalad'ování se na totéž Dobra je ovšem něco jiného, než jen vytvářením si vlastní domněnky o Dobru či domnělé setkávání s takovou domněnkou. Nejde o fabulaci, ale radikální vystavení se otázce.

Tázání po Dobru samotné je už vyhlížením směrem k Dobru.

Porozumění Dobru nelze druhým „předat“. Má-li být skutečné, opravdové, autentické, musí se toto porozumění v každém nově „narodit“.²⁴⁴ Teprve takto rozuměné Dobro je pro člověka něčím vlastním, nejen převzatým, něčím, co nelze snadno nahradit a vyměnit, ale co nějak utváří osobní identitu.²⁴⁵ Z takového rozumění Dobru se rodí životní postoje, rodí se z něj hrdinství. Hrdinou se totiž člověk nejspíš nestane tak, že by se prostě rozhodl hrdinou být. Hrdina je spíše někdo, kdo rozpoznal Dobro (nebo nějakou jinou silnou ideu) v jeho hloubce a opravdovosti, a nemůže ho zapřít tam, kde se po něm zapření žádá.²⁴⁶ Pro hrdinský postoj je důležitá autenticita, to znamená vyvěrání z vlastního pramene, ne z podstrčeného.

bytování téhož. (...) Totéž shromažďuje rozdílné do původní jednotnosti. Stejně naproti tomu rozptyluje do řádní jednoty stále jen jednoho.“

²⁴⁴ Srov. Hogenová, A. *K problematice poznání*. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2005, s. 42: „Myšlenka se musí narodit, je pregnací, početím, je setkáním s počátkem. Pozoruhodné je, že počátek může vystoupit ve své originalitě, jedině v početí, vše ostatní je reflexe, jež je obrazem počátku, nikoli počátek sám. (...) Počátek nemůže být zprostředkován, nebyl by to počátek, musí být dán sám od sebe, proto říkají básníci, počátek je darován. (...) Poznání danosti jakožto nezprostředkované nemůže být přijato jinak než jako obdarování (...)“

²⁴⁵ I takové porozumění Dobru se může jistě vyvíjet.

²⁴⁶ Příkladem je životní příběh filosofa Jana Patočky.

11. Alternativní pochopení Dobra?

Dobro nemusí být vždy a každým myšleno jako idea, jako Božské, jako nepředmětný celek. Na místo takto, značně radikálně, myšleného Dobra mohou lidé vkládat různá jiná rozumění. Významnými příklady jiných rozumění jsou pojetí Dobra jakožto radosti či slasti, které odpovídá hédonistickému přístupu (hédoné – řecky radost, slast), nebo pojetí Dobra jakožto užitečnosti, které odpovídá na hédonismus navazujícím přístupům utilitaristickým (utile – latinsky užitečné, utilitas - užitečnost) a pragmatickým (pragma – řecky věc, čin).

Pro hédonismus je eticky dobré jednání to, které směřuje k dosažení libosti, slasti, a omezení nebo potlačení bolesti, strasti²⁴⁷. To, zejména v původním řeckém pojetí Epikúrově, neznamená bezmezná podléhání vášním, ale spíše cestu uměřenosti k individuálnímu štěstí, ovšem bez čehokoli přesažného.²⁴⁸ Pro utilitarismus není jednání dobré nebo zlé samo o sobě, ale až podle toho, k jakým vede následkům, jestli je užitečné a jestli směřuje ke štěstí²⁴⁹ těch, jichž se dotýká.²⁵⁰ Pragmatismus představuje ještě radikálnější (utilitaristický) důraz na výsledky jednání s možnou relativizací etického významu cest, které k výsledkům vedou.²⁵¹

Podle Sokola směřuje epikurejský hédonismus s ideálem „skromného, soukromého štěstí“ v důsledku k rezignaci, která by v případě všeobecného přijetí vedla ke zhroucení nebo zániku společnosti. Důsledné domyšlení hédonismu směřuje také k radikální otázce: „Je-li ovšem jediným cílem života prožít jej příjemně a bezbolestně, klade se při každém trápení

²⁴⁷ Anzenbacher, A. *Úvod do etiky*. Praha: Academia. (Kostelní vydří: Karmelitánské nakladatelství), 2001, s. 41: „Zatímco antický hédonismus (ARISTIPPOS, EPIKÚROS) byl pojímán bezprostředně egoisticky, HUME na základě své teorie sympatie rozvinul sociální hédonismus. Mravní cit je sice chápán hédonisticky, ale sympatizuje s blahem druhých lidí a s obecným užitekem.“

²⁴⁸ Sokol, J. *Etika a život. Pokus o praktickou filosofii*. Praha: Vyšehrad, 2010, s. 114 – 115.

Viz také tamtéž, s. 115: „Místo velkých ideálů má tedy člověk využívat toho, co mu život nabízí, a štěstí hledat především v tom, že se zbaví bolesti a strachu, že se vyhne všem starostem a strastem. Pokud se mu to daří, má všechno štěstí, které potřebuje. Naopak vůči různým rozkoším musí být ostražitý, protože většina z nich mu způsobí následnou bolest a trápení.“

²⁴⁹ Podle Sokola na utilitaristickou – zjednodušující – snahu o kvantifikaci a porovnávání štěstí „navazují různé pokusy o kvantitativní hodnocení nejen hospodářského růstu (HDP), ale i „kvality života“ (Quality of Life, QOL), „lidského rozvoje“ (Human Development Index, HDI) nebo „fyzické kvality života“ (PQLI).“ Upozorňuje ale také na to, že není zcela jasné, co má být do pojmu štěstí vlastně zahrnováno – tamtéž, s. 120 – 121.

²⁵⁰ Srov. Anzenbacher, A. *Úvod do etiky*. Praha: Academia. (Kostelní vydří: Karmelitánské nakladatelství), 2001.

²⁵¹ Srov. Sokol, J. *Etika a život. Pokus o praktickou filosofii*. Praha: Vyšehrad, 2010.

otázka, zda by nebylo lepší život dobrovolně ukončit.“²⁵² Navíc poklidný život bez potřeby řešit problémy a trápení se může snadno stát nudným a vlastně prázdným.²⁵³

Utilitaristický pohled na etické rozhodování a jednání je značně zjednodušující. Mj. pro předpoklad, „že každé lidské jednání a rozhodování má nějaký účel, který se navíc dá kvantifikovat. Důsledky činu (nebo nečinnosti) lze do jisté míry zhodnotit v historickém pohledu zpět, i když i zde zůstává otázka, po jaké době se mají hodnotit a co všechno se přitom má brát v úvahu. Zato ve chvíli rozhodování jsou to jen pouhé dohady a očekávání, zcela závislé na tom, jaký model si pro uvažovanou činnost zvolíme. Zdánlivá „objektivita“ utilitaristického kritéria tak ve skutečnosti nechává otevřené dveře pro nejrůznější sny a přání, třeba i zcela nereálná, jimiž se však dají „zdůvodnit“ zřejmé škody zdánlivě menšího rozsahu. Všechno totiž závisí na tom, v jakých parametrech se kdo rozhodne užitek či škodu hodnotit. Nebezpečí je tím větší, že postup může budit dojem vědecky podložené objektivity.“²⁵⁴

Některé předpoklady hédosnismu a utilitarismu jistě vystihují něco významného a platného. Např. to, že potřeba štěstí a spokojenosti je důležitým životním motivem, o který stojí za to usilovat, a který nemá být nikomu upírán.²⁵⁵ Nebo to, že dodržování pravidel je často významné pro sociální štěstí a vůbec soužití společnosti. Jenže už výše jsme poukázali na to, že někdy je potřebné, protože dobré, postavit se i proti pravidlům společnosti, a že jednání na úrovni éthosu někdy znamená vzdání se (obětování) vlastního štěstí jakožto uspokojení s odkazem na úsilí o Dobro²⁵⁶.

Odhlédnutí od Dobra pochopeného jako idea, Božské, nepředmětný celek a nahrazení (jistě nikoli snadného) tázání se po něm posuzováním jednání v rovině lidského štěstí, spokojenosti nebo užitečnosti nejen že zplošťuje rozumění světu (Čtveřině) a ontologické rozumění nahrazuje pouhým ontickým zaměřením, ale vytváří také potenciál manipulace domnělým Dobrem. Argumentace pro zdůvodnění jednání pak nevychází z Dobra

²⁵² Tamtéž, s. 116.

²⁵³ Srov. tamtéž.

²⁵⁴ Tamtéž, s. 120 – 121.

²⁵⁵ Sokol, J. *Etika a život. Pokus o praktickou filosofii*. Praha: Vyšehrad, 2010, s. 110 připomíná, že pocítování příjemného a nepříjemného patří k přirozené výbavě člověka pro hodnocení a rozhodování.

²⁵⁶ Pro detailnější kritiku pokusů založit etiku hédonisticky a utilitaristicky viz Anzenbacher, A. *Úvod do etiky*. Praha: Academia. (Kostelní vydří: Karmelitánské nakladatelství), 2001.

samotného, ale lidského hodnocení spokojenosti či užitečnosti, aniž by bylo jasné, jak ospravedlnit perspektivu, ze které se takové hodnocení provádí.

Problém utilitaristického hodnocení jednání podle výsledků, ke kterým směřuje, zajímavě osvětlují mj. známé psychologické pokusy Zimbarda a Milgrama²⁵⁷. „Již Milgram v pokusech změnil sémantiku činů i činností pokusného člověka tak, že ubližování obětem změnil na „pomoc učícím se“ pomocí trestů, navíc stupňovaně brutálních. Oslabení osobní zodpovědnosti, její rozptýlení, lze zase dosáhnout tak, že se svalí na někoho jiného, přesune se na jiné, nejlépe vzdálené lidi, anebo se, což je obzvláště rafinované, svede na oběť.“²⁵⁸ „Zimbardo ve svých pokusech prokázal, že z dobrých lidí se stávají lidé zlí, nectní, a to specifickými vlivy, které po vzoru Milgrama seřadil do principů. První a základní vstupní princip je lež, která ospravedlňuje prostředky k dosažení cílů. Jakmile jsou prostředky posvěceny cíli, otevírá se prostor zlu. Racionalizaci lze snadno dotvořit v ideologický celek, jehož prostřednictvím jsou lidé sváděni tak, že se ze slušných občanů stanou bezcitní lidé, kteří jsou v krajních případech schopni těch nejbrutálnějších zvěrstev, a, jak Zimbardo ukazuje, jsou na své skutky dokonce hrdí.“²⁵⁹

Bytostný osobní vztah k Dobru, které není k dispozici po způsobu ovladatelné věci, které ale vznáší nárok na lidské jednání, nelze nahradit přihlédnutím k příjemnosti nebo užitečnosti a dokonce ani snahou o ctnost napohled. Nestačí jednat, aby to vypadalo ctnostně, nestačí jednat podle dílčích, kontextově omezených hodnot. To by mohlo vyústit až ve zřeknutí se odpovědnosti – právě ve jménu dílčí hodnoty, případně s odkazováním se na něčí autoritu. Příklon k Dobru je jistě radikální (ale nikoli radikalistická) potřeba překročit možné uspokojení i užitečnost, překročit očekávané konvence i lidské autority, překročit i nános pseudoposvátného. A to v zájmu následování či naslouchání tomu co nepodléhá lidskému vyměřování, ale naopak míru stanovuje, jako skutečně posvátné.

²⁵⁷ Zimbardo inicioval tzv. stanfordský vězeňský experiment, ve kterém část studentů zastávala roli vězňů a druhá část studentů zastávala roli dozorců. Jednání dozorců se brzy stalo natolik ubližujícím, že experiment musel být předčasně ukončen.

Milgram provedl experiment, ve kterém lidé domněle podporující učení druhých udělovali učícím se elektrické šoky. Síla elektrických šoků vzrůstala ke smrtelné úrovni a to i přes nárek učících se. (Učíci se skutečné elektrické šoky nedostávali a jen to předstírali.) Ti, kdo šoky udělovali, postupovali podle zadání domnělé autority – výzkumníka v plášti.

²⁵⁸ Růžička, J. *Dobro, zlo a psychoterapie*. In: Kořan, J. (ed.). *Dobro, zlo a řeč v psychoterapii*. Praha: Triton, 2009, s. 20 – 21.

²⁵⁹ Tamtéž.

Anzenbacher²⁶⁰ hédonismus a utilitarismus představuje jako empiristické cesty k založení etiky, které se snaží opírat o smyslové poznání a zkušenost. Nicméně poukazuje na limity takového založení, které mj. oslabují význam svobody a odpovědnosti jednotlivce, který je pro své jednání významně determinován předchozím životem, druhem osobnosti a příčinami potenciálních libostí a nelibostí. S odvoláním na Platónův dialog Faidón přitom uvádí příklad Sókratova rozhodnutí setrvat ve vězení, které nestačí zdůvodňovat empiristicky: „Proč SÓKRATÉS sedí ve vězení? Proč neuprchl, když měl možnost? Lze toto sezení ve vězení dostatečně vysvětlit empiristicky jako fyzicko-přírodní příčinnou souvislost, jako výsledek empiricky vykazatelných předchozích podmínek? Lze rozhodnutí athénských soudců, kteří vynesli rozsudek smrti, a svobodné, odpovědné SÓKRATOVO rozhodnutí tento rozsudek přijmout, zůstat ve vězení a neuprchnout, lze to vše uvést na společného jmenovatele empiricko-deterministického kauzálního vysvětlení? Anebo problém praxe zásadně rozbíjí každý model empirického vysvětlení? (...) SÓKRATÉS tu mluví o pokusech vysvětlit praxi jeho sezení ve vězení fyziologicky. Ale mohl by také mluvit o pokusech o empirické vysvětlení („příčiny“) z oblasti psychologie, sociologie nebo etologie, tedy o charakterové struktuře, komplexech, podmiňování, posilování, systémových danostech prostředí atd. Všechny tyto pokusy o empirické vysvětlení redukují praxi na fyzicko-empirickou příčinnou souvislost. Přitom takové pokusy o vysvětlení a odůvodnění mohou docela dobře ukázat nutné podmínky praxe. Ale vlastní smysl SÓKRATOVA sezení ve vězení postihují tyto „příčiny“ stejně málo jako ANAXAGOROVY²⁶¹ kosti, svaly, šlachy a klouby.“²⁶²

Hedonisticky, utilitaristicky a pragmaticky pochopené Dobro dává docela dobře smysl v Nietzschevsky pochopeném světě. Je to svět, ve kterém došlo k „odhodnocení hodnot“, protože se hodnoty nemají o co opřít, nemají z čeho vyvěrat, svět bez vertikály, bez transcendence. Takto pochopený svět se zjednodušeně řečeno podobá Platónské jeskyni, ze které ale nevede žádná cesta ven. Člověku takto rozumějícímu světu a tím pádem i sobě samému pak zbývá pouze „věčný návrat téhož“, a „vůle k moci“. Je to ale svět bez naděje na hlubší smysl. Protože v něm není pochopení pro Platónské ideje,

²⁶⁰ Anzenbacher, A. *Úvod do etiky*. Praha: Academia. (Kostelní vydří: Karmelitánské nakladatelství), 2001.

²⁶¹ Sókratés v dialogu Faidón ukazuje na zavádějící vysvětlení Anaxagory, které podsunuje složení těla jako příčinu Sókratova sezení namísto Sókratova rozhodnutí z rozumu.

²⁶² Anzenbacher, A. *Úvod do etiky*. Praha: Academia. (Kostelní vydří: Karmelitánské nakladatelství), 2001, s. 40.

nebo pro Heideggerovskou Čtveřinu, nebo pro nevěčné celky. Je to naopak svět zacházení se vším jako s věcmi. Pouhá onticita namísto hluboké ontologie.

Když Vácha představuje kritiku hedonismu a utilitarismu, poukazuje právě na prázdnotu takto pochopeného světa a ptá se na opravdovost lidského štěstí: „Je svět skutečně jen čekárnou na smrt? A je smyslem života člověka skutečně jen úsilí tuto čekárnu vybavit co nejlépe? V 70. letech proběhl slavný pokus s potkany: pokud se zdaří laboratornímu potkanovi šikovně umístit do mozku elektrodu, ve chvíli, kdy vstoupí na tlačítkovou destičku, obdrží slabý elektrický šok. Tento šok však potkanovi způsobí libé pocity. V reálu pak potkani umírají během několika dní žízni, hladem a celkovým vyčerpáním, neboť neustále mačkají packou destičku a libý pocit přehluší všechny ostatní fyziologické potřeby. Jde opravdu v životě jen o toto? (...) A pokud jsou smyslem žití toliko příjemnosti, je někde v etice hédonismu záklopka bránící lidstvu všeobecně brát drogy? Zkušenost říká, že štěstí přichází k člověku spíše jaksi zezadu, nečekáno, a pokud si stanovíme právě štěstí jako cíl, nikdy se s ním nesetkáme²⁶³. Naopak, pokud zvolíme v životě činnost, která má smysl, třeba odjedeme jako lékaři do Somálska, zažijeme mnohé útrapy, nejistotu politické situace, špatnou stravu a mnoho nelibostí, ale najednou zjistíme, že jsme spokojeni.“²⁶⁴

Jednat na prvním místě s přihlédnutím k Dobru a nikoli ke štěstí²⁶⁵ nebo užitečnosti jistě neznamená, že by se měl člověk zříkat štěstí nebo takového jednání, které přinese užitek. Jde ale o vědomí, že štěstí a užitečnost nemohou převážet nad Dobrem, naopak mohou docela dobře přicházet právě při jednání pod zorným úhlem Dobra.

²⁶³ „Émile Chartier (Alain) v jednom ze svých fejetonů napsal, že „štěstí je odměna těch, kdo je nehledali““ (Sokol, 2010, s. 124).

²⁶⁴ Vácha, M. *Místo, na němž stojíš, je posvátná země. O kruhu úcty k člověku, živé přírodě i celému vesmíru*. Brno: Cesta, 2008, s. 27.

²⁶⁵ Csikszentmihalyi, M. *O štěstí a smyslu života*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1996 přesvědčivě upozorňuje, že skutečné štěstí člověk nezažívá v situaci spočinutí, ale spíše při velkém vzepětí sil, při naplňování významného smysluplného úkolu.

12. ... a zlo?

Poté, co jsme ukázali zásadní význam Dobra pro lidské rozhodování a pro etickou dimenzi jednání, a poté co jsme připustili, že Dobro může být pochopeno také jinak, než jako idea, Božské, nepředmětný celek, jakkoli se tato jiná pochopení zdají být spíše náhražkou a zastíněním skutečně (radikálně) pochopeného Dobra, nabízí se ještě otázka, jak je možné myslet, případně vysvětlit zlo.

Při přemýšlení o zlu je především zapotřebí nepaušalizovat zlo jako cokoli, s čím nejsme spokojeni. Jistě záleží na perspektivě, ze které zlo nahlížíme. I tak je ale nezbytné rozlišovat mezi tím, co sice představuje komplikace, obtíže a někdy i bolest, ale je to přirozenou součástí života (např. přirozená smrt²⁶⁶ někoho blízkého), a mezi něčím, co působí bolest proto, aby to působilo bolest, co ubližuje, aby to ubližovalo (např. násilná smrt někoho blízkého). O každé životní peripetii jistě nelze tvrdit, že je vyjádřením a důsledkem opravdového zla. Tak lze vedle přirozených životních obtíží, jakými je např. hlad, bolest nebo nemoc rozlišovat²⁶⁷ i obtíže působené více či méně záměrně druhým člověkem.²⁶⁸ Sokol uvádí to, co souvisí „s krutostí a terorizováním, se závistí a mstivostí, s pohrdáním a ponižováním, s ničením a vandalstvím. Snad by se dalo říci, že je to chtěné zlo, cílená nenávist.“²⁶⁹ K tomu přidává ještě další možné typy zla. „Chladný a neadresný: sobectví, bezohlednost, zbabělost. Co je spojuje, není skutečná zloba, nýbrž fakt, že neberou vážně druhého člověka; ten zde nic neznamená a nic neplatí. Oběť má prostě smůlu, že poslouží jen jako prostředek jeho cílů (nebo že jim naopak překážela), jinak proti ní pachatel nic nemá.“²⁷⁰ ²⁷¹ A pak jednání, „které sice není násilné, ale poškozuje vždy určité lidi“, jako „porušení daného slova, nevěrnost, podvod a lež.“²⁷² ²⁷³ Ještě jiný projev zla

²⁶⁶ Sokol, J. *Etika a život. Pokus o praktickou filosofii*. Praha: Vyšehrad, 2010, s. 147: „Lékař tiší bolest a odsouvá smrt, ale zároveň chápe, že k životu asi patří (...) Riziko utrpení a konečná jistota smrti tvoří rub lidské svobody, dodává životu jeho dramatickou vážnost a nutí člověka, aby jej tak také chápal.“

²⁶⁷ Podle Sokol, J. *Problém zla a teodicea*. In: Kořa, J. (ed.). *Dobro, zlo a řeč v psychoterapii*. Praha: Triton, 2009, s. 43 a dál.

²⁶⁸ Říčan, P. *Dobro, zlo a psychoterapie*. In: Kořa, J. (ed.). *Dobro, zlo a řeč v psychoterapii*. Praha: Triton, 2009, s. 51: „Za exemplární zlo můžeme považovat krutost, citové uspokojení z toho, že jiná bytost trpí.“

²⁶⁹ Sokol, J. *Problém zla a teodicea*. In: Kořa, J. (ed.). *Dobro, zlo a řeč v psychoterapii*. Praha: Triton, 2009, s. 43.

²⁷⁰ Tamtéž, s. 43 – 44.

²⁷¹ Viz také Růžička, J. *Dobro, zlo a psychoterapie*. In: Kořa, J. (ed.). *Dobro, zlo a řeč v psychoterapii*. Praha: Triton, 2009, s. 24: „Ke společenskému zlu patří nečinnost a lhostejnost.“

²⁷² Sokol, J. *Problém zla a teodicea*. In: Kořa, J. (ed.). *Dobro, zlo a řeč v psychoterapii*. Praha: Triton, 2009, s. 44.

²⁷³ Říčan, P. *Dobro, zlo a psychoterapie*. In: Kořa, J. (ed.). *Dobro, zlo a řeč v psychoterapii*. Praha: Triton, 2009, s. 47 s odkazem na další autory zmiňuje také takové pojetí zla, které „není pouhý nedostatek či defekt,

představuje lhostejnost případně zbabělost. Zejména tehdy, když by bylo namístě něčemu zlému zabránit nebo vzdorovat, ale namísto toho toto zlé člověk umožní vlastním stáhnutím se, nezájmem, nechutí „pálit si prsty“.

Ve filosofii (v metafyzice) lze myslet dvě obecná založení zla. To první chápe zlo jako nedostatek Dobra, případně jako upřednostnění jiných motivů.²⁷⁴ Takové zlo, vlastně odvozené od Dobra, představující nedostatek (privaci) Dobra, vlastně nějak k Dobru odkazuje, je-li prožíváno jako bytostný nedostatek Dobra, jako touha po Dobru. Druhým pojetím může být zlo myšlené také jako samostatná idea, tedy neodvozené od Dobro, ale jako zlo o sobě. Je možné, že někteří lidé se pokouší takovým způsobem ke zlu vztahovat. Nabízí se ale významná otázka, nakolik je toto pojetí domyšlené a reflektované. Např. je-li Dobro konstitutivní v tom smyslu, že otevírá bytí a poznání, že je možné ho následovat v zájmu dobrého života a dobrých vztahů, znamená zlo negaci těchto souvislostí a směřuje k destrukci a zmaru všeho? I samotného následovníka takového zla? Bylo by vůbec možné, aby duševně zdravý člověk usiloval o něco takového? Nutno přiznat, že už takto položené otázky jsou ale tendenční. Poctivě je potřeba přiznat, že už předem straní Dobru. Neměly by proto být posledním argumentem. Sokol²⁷⁵ ukazuje, že obě z těchto možných zakotvení zla mají svoje úskalí a není snadné (či možné) mezi nimi jednoznačně rozhodnout²⁷⁶. To ale může platit na poli filosofické metafyziky, jejíž konec „ohlásil“ Heidegger, který položil

který by bylo možné racionálně uchopit a technicky zvládnout, jak doufali osvícenci. Jde o tajemství, jehož hloubku nelze dohlédnout a jež lze stěží zobrazit jinak než mytologickými obrazy, jako cílevědomou zlou vůli, např. jako Satana (biblicky pochopeného jako Otec Lži), či snad Tolkienova temného Pána prstenů a jeho sluhů Gluma. Boj s tímto výsostným zlem, agresivním a prudce nakažlivým, vyžaduje existenciální nasazení, spojené s rizikem, jaké podstoupí jen láska ochotná k sebeoběti.“

²⁷⁴ Motivem zde míníme to, co člověka motivuje, co jím hýbe. Od „movere“ – latinsky „hýbat se“.

²⁷⁵ Sokol, J. *Problém zla a teodicea*. In Kořa, J. (ed.). *Dobro, zlo a řeč v psychoterapii*. Praha: Triton, 2009, s. 42.

²⁷⁶ Tamtéž: „Staré kultury váhaly mezi dvoji cestou: buď „zlo“ jaksi vyřadit z celku dobrého světa a přisoudit „zlému demiurgovi“, nepřátelskému démonickému božstvu, anebo naopak ukázat, že „zlo“ nemá samostatnou existenci a je vlastně jen nedostatkem dobra. Obě řešení ovšem mají svá úskalí, a tak se lidské myšlení stále pohybuje mezi jedním a druhým. V prvním případě (manicheismus) je svět bytostně rozpolcen jako místo sváru dvou rovnomocných sil či božstev, která jsou pak ovšem také omezená, kdežto ve druhém vrhá „zlo“ svůj stín na celý svět, a tím i na jeho (případného) původce. V prvním se zdá, jako by se „zlu“ dostávalo až příliš velké pozornosti, kdežto ve druhém jako by se zastíralo a bagatelizovalo, což je možná typické pro doby se sebou spokojené, úspěšné a optimistické. Tím drsnější pak bývá jejich prozření.“

Kocábová, D. *Mezi dobrem a zlem. A psychoterapie? Několik provokativních otázek i pro nás – psychoterapeuty*. In: Kořa, J. (ed.). *Dobro, zlo a řeč v psychoterapii*. Praha: Triton, 2009, s. 32: „Dobro a zlo existují jen ve vztahu k nějaké absolutní Pravdě, vesmírnému nebo Bohem danému zákonu; na čem jinak poměřovat, co je dobré a co zlé? Pokud tato Pravda (Bůh, v monoteistických náboženstvích) je ovšem absolutně dokonalá a dobrá, jak se jeví zlo – jako její protiklad (protikladná síla) nebo jako chybění dobra? Na druhé straně se zdá, že svět drží pohromadě přitažlivostí dvou protichůdných sil (např. sil odstředivých a dostředivých z hlediska fyzikálního, mužského a ženského principu z hlediska biologického, dobra a zla z hlediska morálního).“

otázku po Bytí jinak a „připomenul“ nám tzv. ontologickou diferenci. Právě Heideggerovská filosofie se ptá po tom posledním pozadí, ze kterého se věci ukazují, a toto pozadí myslí jako Bytí, které je něčím jiným než jsoucнем (věci) a dokonce něčím jiným než souhrnem všech jsoucen. Je něčím, co dává všem jsoucнům možnost vstupovat do zjevu, být.²⁷⁷ Je zdrojem, který umožňuje a dává, který je dobrý. V našem kontextu je možné říci, že takto myšlené Bytí a Dobro je totéž²⁷⁸ – poslední zdroj, ze kterého vše ostatní je, neuchopitelný a přece stále aktuální nárok. Při tomto myšlení se ukazuje, že zlo²⁷⁹ je něčím odvozeným, druhotným a tak (byť bolestně) vlastně odkazujícím k prvotnímu. Zlo tedy (jakožto privace²⁸⁰) ukazuje na Dobro.

Pro praktický život je ovšem podstatné, k čemu se vztahuje jako k určujícímu jednotlivý člověk. Pro Heideggera je člověk „pastýřem Bytí“, někým kdo o Bytí nějak ví, i když to neumí snadno vyjádřit.²⁸¹ Podobně je člověk také „pastýřem Dobra“ – ne v tom smyslu, že by mohl určovat, jak má Dobro vypadat, ale ve smyslu toho, že o Dobru nějak ví, že se k němu může vztahovat, že ho může zohledňovat ve svém jednání.

²⁷⁷ Hogenová, A. *Fenomenologie a postmoderna*. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2015, s. 154: „Bytí je tím pozadím pro fenomenalizaci úplně všeho, v něm jsou obsaženy otázky nejdůležitější. Proto je tázání zbožností myšlení.“

²⁷⁸ Hogenová, A. *K problematice dobra*. In: Kořa, J. (ed.). *Dobro, zlo a řeč v psychoterapii*. Praha: Triton, 2009, s. 63: „Úvahy o Dobru jsou obtížné, není tu nic pevného, co bychom mohli vtěsnat do definice, a přesto je Dobro tím vůbec nejvyšším. Platón Dobro pokládal za to, co je vyšší než všichni bohové na Olympu. Proč to udělal? Protože Dobro a bytí jsou jedno a totéž.“

Tamtéž, s. 56: „Toto Dobro může být stejně tak „TO AGATHON“ z platónského hlediska jako bytí ve smyslu „Seyn“ u Heideggera. Není představitelné, není předmětné, není uchopitelné „clare et distincte“. Nedá se měřit, nemá v sobě „více a méně“, tj. možnost stupňování. Kde se objevuje „více a méně“, tam nemůže jít o dokonalost, vždy jde o něco, co se jen přibližuje k tomu, co nepřipouští „více a méně“.“

²⁷⁹ Lévinas, E. *Totalita a nekonečno. (Esej o exterioritě)*. Praha: Oikymen, 1997, s. 27: „Ideu dokonalého a nekonečna nelze redukovat na popření nedokonalého. Negativita není schopna transcendence. Transcendence vyznačuje vztah s nějakou skutečností, jež je nekonečně vzdálená od mé, aniž by tato vzdálenost přesto rušila tento vztah a aniž by tento vztah rušil tuto vzdálenost, ...“

²⁸⁰ Hogenová, A. *K problematice dobra*. In: Kořa, J. (ed.). *Dobro, zlo a řeč v psychoterapii*. Praha: Triton, 2009, s. 63: „K životu patří domov i cizota, dobro i zlo, zdraví i nemoc, život i smrt. Ale mezi těmito protiklady se nenachází logický protiklad, v němž oba členy protikladu mají stejnou platnost a bytnou hodnotu. Tak to není. To až logika svou silou pronikající vším učinila z těchto protikladů stejně platné členy. Život je silnější než smrt, dobro je silnější než zlo, zdraví je silnější než nemoc a domov je silnější než cizota. Mezi těmito protiklady je vztah privace. To objevil až Platón a mnozí dnes o tomto vztahu nevědí. Jde o odnětí, o privaci. Odejme-li člověku dobro, stává se zlým, odejme-li člověku domov, nachází se v cizím, ztratí-li člověk zdraví, pak teprve onemocní. Odejme-li něčemu život, pak je zde smrt, jinak nikoli. Smrt je závislá na životu, zlo je závislé na dobru, cizota je závislá na domově a nemoc je závislá na zdraví – není tomu naopak! To je ten klíč k pochopení!“

²⁸¹ Heidegger cit. in: Hogenová, A. *Fenomenologie a postmoderna*. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2015, s. 163: „Člověk je člověkem, protože stojí v otevřenosti bytí.“ Tamtéž, s. 162: „Ví o tom často nevýslovně, často jen nevyssloveně, ale tuší bytí v otevřenosti své nicotnosti.“

Hogenová, A. *Prožitek*. In: Kirchner, J. Kavalíř, P. (eds.) *Prožitek a tělesnost*. Praha: Asociace psychologů sportu České republiky, 2003, s. 13: „Bytí očekává od filosofa a básníka odhalení otázek, které jsou v samém srdci bytí. A na tyto otázky se nalaďujeme v prožívání, které je bytostné.“

Otázka Dobra, stejně jako otázka zla, (a nejen otázka, ale také možnost, výzva) jako něco, co může být poznáno, pochopeno a také následováno vstupuje do světa až s člověkem²⁸², tedy až s bytostí vymaněnou z područí instinktivních reakcí, s bytostí, která má možnost zvažovat své jednání, své odpovídání. „Až“ člověk je „pastýřem Dobra“. Tam, kde se ve zvířecí říši setkáváme s projevy agrese²⁸³, jsou tyto často podmíněny nějakými opodstatněnými (evolučně ověřenými) důvody. Jsou součástí zvířecí přirozenosti.²⁸⁴ Zvířata se pro ně nerozhodují na základě úvahy v odstupu od situace, kterážto možnost je charakteristická právě pro člověka.²⁸⁵ Teprve ale také už člověk může a má rozhodovat mezi Dobrem a zlem. (Pochopitelně ne každé v podstatě agresivně působící lidské jednání musí být nutně projevem zla. Sebeobrana či obranná válka, jsou příklady toho, kdy člověk sahá k síle směřující k destrukci druhých nebo přinejmenším jejich záměrů. Podstatné je, že tento krok není motivován zlým úmyslem a snahou ublížit, ale potřebou ochrany života, zdraví, svobody atd.)

Vztah Dobra a zla je jistě významný motiv pro řadu náboženství. Zde se ale snažíme zůstat na poli filosofie, a proto nepřinášíme náboženské pohledy, které by jistě bylo lze filosoficky reflektovat, nicméně by to neodpovídalo zaměření textu, který pojednává o etickém jednání, tedy o hledání Dobra a nikoli zla. Zlo zde tedy není zkoumáno natolik zevrubně jako Dobro. Je ovšem na místě představit ho jako alternativu jednání, která je vždycky nějak ve hře.

Promýšlíme-li lidské jednání jako balancování mezi Dobrem a zlem, je navíc potřeba brát do úvahy, nakolik je toto jednání vědomé a chtěné. Je totiž rozdíl mezi záměrným poškozením, zanedbáním něčeho, a nevědomým připletením se do složité situace. Další perspektivou je otázka, nakolik je jednání v souladu nebo v rozporu se svědomím²⁸⁶,

²⁸² Sokol, J. *Etika a život. Pokus o praktickou filosofii*. Praha: Vyšehrad, 2010, s. 148: „... skutečné mravní zlo je především lidské zlo, zlo páchané lidmi – ať už bylo násilné a krvavé nebo chladné a vypočítavé.“

²⁸³ Řičan, P. *Dobro, zlo a psychoterapie*. In: Koťa, J. (ed.). *Dobro, zlo a řeč v psychoterapii*. Praha: Triton, 2009, s. 47 se odvolává na Pecka a cituje Fromma s tím, že „rozlišuje dva druhy agrese. První z nich je „benigní“, biologicky funkční. „Druhý typ je „maligní“ (zlá) agrese, tj. krutost a destruktivita. Ta je specificky lidská a u většiny savců v podstatě chybí; není fylogeneticky naprogramovaná a neslouží biologickému přizpůsobování.“

²⁸⁴ Srov. Lorenz, K. *Takzvané zlo. Přírodní zákonitosti agrese*. Praha: Portál, 2019.

²⁸⁵ Srov. Sokol, J. *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*. Praha: Vyšehrad, 1998, s. 75.

²⁸⁶ Anzenbacher, A. *Úvod do etiky*. Praha: Academia. (Kostelní vydří: Karmelitánské nakladatelství), 2001, s. 69 – 70: „Mravní dobro tedy můžeme charakterizovat také jako to, co je ve shodě se svědomím, a mravní zlo jako to, co svědomí odporuje. Neboť ve svědomí se určuje konkrétní povinnost, na níž se rozhoduje mravní kvalita vůle neboli smýšlení (Gesinnung). Mravní kvalitu jednání tedy nemůžeme posuzovat na základě toho, jak se jeví empiricky navenek, nýbrž na základě vnitřního smýšlení vůle, které v tomto jednání působí a které jedině může být dobré nebo špatné. Nikdo nemůže jednat mravně špatně při dobré vůli („podle nejlepšího vědomí a svědomí“).“

ale také nakolik je svědomí právě vědomím o Dobru, a nakolik se opírá spíše o pseudomotivy Dobro nahrazující. Řičan ke zlému jednání konstatuje, že „na osobní rovině lze za krutým jednáním často najít více či méně vědomou vzpuru proti dobru reprezentovanému svědomím, proti němuž má člověk možnost se radikálně vzepřít a tak se – řečeno třeba jen metaforicky – upsat zlu. Takováto aktivita může být prožívána jako projev svobody²⁸⁷ (až extatické) a může vskutku, psychologicky viděno, znamenat „setřesení pout“ a významný přelom ve vývoji osobnosti.“²⁸⁸ S ohledem na Jungovo hlubinně psychologické pojetí osobnosti a duše pak ukazuje, že netematizovat zlo, nebo ho příliš bagatelizovat může vést k jakémusi zapomenutí na zlo a tím vlastně k otevření jeho neuvědomovanému působení, či dokonce „hrozí erupce vytěsněného zla“.²⁸⁹ Nestačí tedy mluvit pouze a jen o Dobru. Je potřeba vést řeč i o zlu, abychom mu rozuměli, abychom jím nebyli překvapeni. Jde o to, „abychom své zlo přijali a integrovali ho, ne tak, že mu propadneme (tj. ztotožníme se s ním, to se děje právě tehdy, když jsme k němu slepí), ale tak, že mu čelíme, že s ním zápolíme, vědomě překonáváme jeho fascinaci, prohráváme i vítězíme, hřešíme a přijímáme odpuštění, jedním slovem – neseme svůj lidský úděl.“²⁹⁰ Jde tedy o to, abychom rozuměli také zlu a tak na něj mohli, přiměřeně, dávat pozor.

Je pochopitelné, že proti projevům zla se nějak snaží zabezpečit nejen jednotlivci, ale také lidská společenství. Tak lze chápat jak psané právo, tak mravní a morální úroveň etické dimenze jednání. Někteří psychologové např. upozorňují, že „To, co napomáhá společenskému zlu a udržuje je, nejsou biologické dispozice, ani předpokládané nevědomé tendence, ale jak ukazuje již La Bon v Psychologii davu, především anonymita, odosobnění a splynutí s davem.“²⁹¹ „Zlo, říká Zimbardo, se šíří nejlépe v prostředí, které není definováno, v prostředí, které je anonymní. Jakmile se stane z definovaného prostředí anonymní místo, potom se mnohem snadněji „ničí“, nebo se může stát místem zlovolné aktivity.“²⁹² Tento pohled na bránění či předcházení zlu, nebo na to, co ve společnosti zlo umožňuje, ale zůstává právě jen na úrovni mravu, morálky a práva. Neproniká do hloubky éthosu, který díky vztahu k Dobru zachová etické jednání i „když se nikdo nedívá“,

²⁸⁷ To je ovšem jen jedno z možných pochopení svobody. To nejpovrchnější.

²⁸⁸ Řičan, P. *Dobro, zlo a psychoterapie*. In: Koťa, J. (ed.). *Dobro, zlo a řeč v psychoterapii*. Praha: Triton, 2009, s. 48.

²⁸⁹ Tamtéž, s. 49.

²⁹⁰ Tamtéž, s. 50.

²⁹¹ Růžička, J. *Dobro, zlo a psychoterapie*. In: Koťa, J. (ed.). *Dobro, zlo a řeč v psychoterapii*. Praha: Triton, 2009, s. 22.

²⁹² Tamtéž, s. 23.

tedy i když je jednání anonymní a prostředí není společensky definováno. Je to pochopitelné, protože úroveň éthosu je osobní, vyvěrá z bytostného vztahu k Dobru, ne z kontroly společnosti a podobných aspektů. Nestačí kontrolovat jednotlivce v lidském společenství, a nestačí jen říkat, co je správné nebo dobré. Je zapotřebí otevřít lidem možnost vztahovat se k Dobru jako k vlastnímu. K tomu nelze z pozice člověka druhého přinutit. K tomu lze maximálně pozvat. Pozvání ovšem činí život sám, svou naléhavostí a otázkami, které klade v ontologické nouzi. O co se lze v rozhodování a jednání opřít? Kde pramení hodnota hodnot? Odkud se bere smysl nějakého jednání? Takové a další otázky mohou směřovat k tomu, že nestačí odpovědi založené na sociálních konvencích, ale že je potřeba podstoupit individuální cestu do hloubky skutečnosti, směrem k Dobru, Božskému, celistvému, neredukovatelnému. Kdo tuto cestu podstupuje, ten o Dobru ví jinak než jen z doslechu. A od toho se pak odráží jeho jednání.

13. Kdo má pravdu?

Kromě Dobra se etické myšlení a jednání dobírá i dalších idejí, které mají k Dobru nakonec nějak blízko. Je to například spravedlnost nebo pravda. U pravdy se zvlášť zastavíme, protože se jeví jako základní předpoklad, se kterým nejen vyhodnocujeme nejrozumnější sdělení a mezilidskou komunikaci vůbec, ale nějak o ni jde také u porozumění sobě samému, druhým lidem a světu. „České slovo pravda souvisí se slovesem praviti, které kdysi označovalo soudní výrok. Pravda tedy souvisí s tím, co je po právu, pravé – a pravý, jak už víme, znamenalo původně přímý, rovný, spravedlivý. Z té dávné soudní praxe nám zbylo slovo „napravit“ a dokonce i „popravit“. Že je pravda to, co je pravé, dokládá spojení „pravé zlato“: to, co nepodvádí, nefalšuje, nepředstírá. Německé *Wahrheit* (pravda) a *wahr* (pravý) pochází z germánského *waer*, které původně znamenalo spolehnutí, smlouvu, slib. Spolu s latinským *verus* (pravý) má společný indoevropský kořen se slovanským *viera* a s naší vírou: znamenalo to, čemu věříme a nač se můžeme spolehnout.“²⁹³

Sokol připomíná²⁹⁴, že existují pravdy či pravdivá sdělení natolik banální, že téměř nestojí za řeč, např. konstatování něčeho, co každý vidí. Na druhou stranu ale existují pravdy a sdělení, které mají nejen velký význam, ale i hodnotu, takové, o které opravdu nějak jde.

Někdy se říká, že jednou z charakteristik dnešní postmoderní doby je pluralita pravd. Tím se označuje situace, kdy každý má právo na vlastní názor a může tak zastávat vlastní pravdu. Nebo se tím poukazuje na fakt, že skutečnost je velmi složitá a je možné se na ni dívat z více různých úhlů²⁹⁵, přičemž na každém pohledu něco je – kus pravdy. Někdo těmito cestami dojde i k přesvědčení, že neexistuje něco jako obecná pravda, nebo skutečná pravda (opravdová pravda) ale právě jen dílčí pohledy, přesvědčení, výpovědi zakotvené vždy do svých specifických kontextů.

Oba uvedené přístupy naznačují, že dnešní člověk vnímá pravdu často spíše onticky, jako něco, čím vlastně do jisté míry disponuje, namísto ontologického pochopení. Pro ozřejmění je zapotřebí promyslet, co znamená doslovné pochopení běžného jednoduchého tvrzení „mám pravdu“. Něco mít znamená mít to k dispozici, disponovat tím, vlastnit to. Kdo něco má, může se rozhodovat, jak s tím naloží. Jestli si to ponechá, jestli to

²⁹³ Sokol, J. *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*. Praha: Vyšehrad, 1998, s. 118.

²⁹⁴ Sokol, J. *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*. Praha: Vyšehrad, 1998.

²⁹⁵ Tyto různé úhly mohou představovat například i různé akcenty humanitních věd při pohledu na osobnostní nebo sociální fenomény, různá paradigmatata.

někomu daruje, jestli na tom něco upraví, nebo to zničí. Takhle se zachází s věcmi a je to v tom případě zcela legitimní. Věci lze totiž mít, vlastnit. Nelze tak ale zacházet s fenomény nevěcného charakteru²⁹⁶, jako jsou třeba ideje, jako je třeba pravda. Pravda samotná je totiž ontologická, má nějaké bytí, nějak je. Bez ohledu na to, jestli ji tak poznáváme. Pravda „o sobě“ nějak je a nebude jinak kvůli tomu, že by to někdo jinak chtěl. Pravdou není možné disponovat jako věcí. Není možné ji upravit, předělat, přizpůsobit ani zničit. To by pak nebyla pravda. Ne že by pravda „o sobě“ zanikla. Jen by se s touto opravdovou pravdou mýjelo vyprávění o ní. Pravdu tedy není možné mít, ve smyslu vlastnit ji²⁹⁷. Na druhou stranu je ale možné, aby pravda „měla nás“. V tom smyslu, že se člověk dá do služby pravdě. V tom smyslu, že jí sice nedisponuje, ale snaží se jednat v souladu s tím, jak ji poznává, a přitom se jí snaží poznávat opravdově a upřímně. „Je to pojetí pravdy ne jako něčeho, co máme, nýbrž jako něčeho, co hledáme a čemu sloužíme.“^{298 299}

Postmoderní předpoklad o pluralitě pravd se dopouští záměny mezi pravdou a modelem pravdy nebo jejím domnělým, byť dobře myšleným, obrazem. Pokud budeme myslet pravdu ontologicky, tedy tak, že sama o sobě nějak je, a to jedním jednotným způsobem bez ohledu na to, co o ní vypovídají různí pozorovatelé z různých perspektiv, jednotlivé výpovědi je pak potřeba pochopit spíše jako modely nebo obrazy pravdy, které se jí nějak blíží, ale nejsou pravdou samotnou. To odpovídá pochopení pravdy jako ideje, ke které lze směřovat, ale kterou nelze disponovat, manipulovat. To, co vidíme v dnešní době je tedy spíše pluralita modelů pravdy, pluralita názorů, nikoli pluralita pravd. Jen jsou tyto modely někdy prezentovány (pojmenovávány) jako pravda samotná. Překročení této plurality nabízí právě ontologické pochopení pravdy, jako fenoménu, který nějak je, svébytně, jako idea.

Znamená to vědět, že není možné mít pravdu (viz výše) v absolutním slova smyslu. Je možné mít názor, ale ten ještě není celou pravdou. Názory si lidé tvoří zpravidla v nějakém širším kontextu – opírají se o nějaké dřívější porozumění, o zkušenosti, o svoje znalosti. Odtud se vlastně bere legitimita názoru – z toho, že někam zapadá, na něco navazuje, s něčím koresponduje³⁰⁰. Vědomí rozdílu mezi názorem a celou pravdou pak umožňuje respektovat názor někoho druhého, ale i přehodnocovat a posouvat názor svůj. „Potřebujeme

²⁹⁶ Srov. nepředmětý celek výše v textu o Dobru.

²⁹⁷ Pravda je podstatně transcendentní. V tom smyslu, že překračuje lidské disponování.

²⁹⁸ Kohák, E. *Pestrost a pravda*. Příloha časopisu Roverský kmen. Praha: TDC, 1999, s. 25.

²⁹⁹ Tento vztah k pravdě se velmi podobá tomu, jak jsme výše popsali vztahování se k Dobru.

³⁰⁰ V příloze č. 1 je uvedena kreslená anekdota, která vystihuje problém pohledů na stejnou věc z různých kontextů.

vyjít z vědomí, že pravda je vždycky víc, než co o ní řekneme.“³⁰¹ „Sokrates si je též vědom, že pravda se nedá obsáhnout v žádném tvrzení, v žádné teorii. (...) Byl přesvědčen, že pravda je něco skutečného, co na nás klade absolutní nárok, ale něco, co nikdy není totožné s určitým lidským pokusem o popis. Je třeba o pravdu usilovat, avšak je třeba si být vědom, že to, čeho dosáhneme, nikdy není pravda sama, jen jedno možné svědectví o pravdě.“³⁰² Různost názorů, pestrost, je pak určitou cestou poukazování k pravdě. A to i tím, že se různé názory navzájem usměrňují. „Ano, pravda je, avšak žádná věta ji neobsahuje a poukazovat k ní může pestrost rozličných vět. (...) Pravda je vždycky víc než pravdivé výroky. Lidský výrok může k pravdě poukazovat a v tom smyslu odvozeně být pravdivý. Může pravdu zastírat, nejen lží, nýbrž také tím, že se sám vydává za pravdu samu.“³⁰³

Proto je cestou přibližování se pravdě filosoficky pochopený dialog. Ten nespočívá v tom, že si spolu dva nebo více lidí popovídá a že prodiskutují nějaké téma. Jde o společné hledání bytostných otázek lidství, života, světa a společné promýšlení možných odpovědí na ně s tím, že toto tázání a hledání má potenciál nejen posouvat porozumění zúčastněných, ale také proměňovat zúčastněné³⁰⁴. V dialogu totiž nejde o vítězství (argumentační převahu) někoho ze zúčastněných. Jde právě o přiblížení se pravdě a to za tu cenu a nutně s otevřeností k tomu, že zúčastnění budou muset přehodnotit svoje původní porozumění, tvrzení, svoje postoje. V dialogu totiž „živá filosofie klade životně konkrétní nárok, tedy nikoli nárok examinátora vůči examinovanému, nýbrž pozvání ke společné dialogické pouti. Logos, dialogos zde neznamena, že dva mluví, nýbrž že jsou spolu podrobení LOGU³⁰⁵, tomu, oč jde, ne svévoli, ale niterně upřímnému vydávání počtu předmětu hovoru; teprve taková situace umožňuje, aby „skrže“ (= DIA) společné svědčení pronikalo to podstatné. (...) dialog je tam, kde je společenství lidí obrácených k LOGU!“³⁰⁶ Takto lze rozumět také Platónovým

³⁰¹ Kohák, E. *Pestrost a pravda*. Příloha časopisu Roverský kmen. Praha: TDC, 1999, s. 26.

³⁰² Tamtéž, s. 26 – 27.

³⁰³ Tamtéž, s. 29.

³⁰⁴ Takový dialog je událostí výchovy. Pro význam dialogu pro výchovu a vzdělávání viz např. Stark, S. *Filosofie výchovy jako filosofie lidské aktivity a dialogu se zaměřením na učení Hanse-Georga Gadamera a Otto Friedricha Bollnowa*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2006, s. 97.

³⁰⁵ Palouš, R. *Heretická škola*. Praha: Oikoymenth, 2008, s. 16: „... logos nemá k dispozici ani ten, ani onen partner, nýbrž je tím, čím oba navzájem poměřují své výroky. Vztah k témuž je sice vždy nějak nedokonalý, vždy interferuje mnohé, uskutečňuje se vždy za okolností, které činí čistotu tohoto vztahování více či méně problematickou, avšak pouze tento vztah k vysokému nároku smyslu, o nějž jde, je tím, co utváří dialogickou jednotu. Teprve zvláštní přítomnost logu – smyslu – řeči jakožto nároku nám umožňuje označit rozpravu za dialog.“

³⁰⁶ Palouš, R., Beránek, J. *Dobrodružství pobytu vezdejšího*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 74 – 75.

dialogům. „Sókratés (...) nechce útočit na partnery v rozmluvě, aby se to, co říká, zadrželo ostatním jako pravdivé (...); to, oč mu jde, je aby každý sám nahlédl, jak tomu s předmětem rozmluvy vlastně jest (Phd. 91a). (...) autentická přítomnost věcného účastníka nemá být sebeprosazováním. (...) moudrostí je právě udržet se na uzdě, totiž respektovat věc, o níž jde, a tak být silnějším sama sebe (Prot. 358e). (...) Nárok věčnosti se na diskutující neobrací s naléháním, aby si neodporovali, totiž aby se nestavěli jeden proti druhému, nýbrž aby se společně stavěli proti nepravdě a za pravdivost toho či onoho sdělení. (...) Tázající se nemá ptát z neústupnosti a odpovídající nemá čerpat své odpovědi z tvrdohlavosti: oba se mají snažit dozvědět, jaká je skutečnost, o níž se vede diskuse (Gorg. 515b). Tato vydanost na milost a nemilost předmětu činí partnery dialogu tak závislými, že jakoby ztráceli půdu pod nohama, a zdá se, že nevedou řeč oni, ale že řeč vede je.“³⁰⁷ Při tom všem dialog vedený s druhými lidmi vede mj. k tomu, že si člověk lépe ujasňuje vlastní porozumění tomu, co hledá, i tomu, co se snaží sdělit. Tím, že formuluje myšlenky tak, aby byly srozumitelné druhým, formuluje je současně tak, aby byly srozumitelné jemu samému. Dokud nedochází k této formulaci, může si myslet, že problému rozumí. Potřeba formulace ale může odhalit nejasnosti a slabá místa (zdání porozumění namísto porozumění skutečného). „Je přece dobře známa ta překvapivá okolnost dialogického kontaktu, že leccos nás osloví teprve tehdy, sdělujeme-li něco někomu druhému – často ani nepostřehneme, kolik se toho dozvídáme až při sdělování.“³⁰⁸

Pravda tedy není něčím, čím můžeme disponovat a libovolně zacházet. Potřebujeme ji hledat a v tomto hledání se jí přibližovat, jak to odpovídá vztahování se k významné ideji. Při tomto hledání nám mohou být velmi nápomocní druzí lidé³⁰⁹, kteří nejen, že nám mohou poradit a rozšířit naše porozumění, ale ve společném dialogu si vzájemně korigujeme naše dílčí omezená porozumění a necháváme přitom vyvstat porozumění nové, hlubší.

Pro hledání pravdy a pro dialog vůbec je důležitá autenticita zúčastněných. Jde totiž o přinášení vlastního názoru a přesvědčení, vlastního poznání, které má být podrobeno dialogickému zkoumání a snad povzneseno na novou úroveň.³¹⁰ Toto nelze, pokud člověk

³⁰⁷ Palouš, R. *Heretická škola*. Praha: Oikoyomenh, 2008, s. 12 – 13.

³⁰⁸ Tamtéž, s. 15.

³⁰⁹ Tamtéž: „Vždyť Sókratés nemá vědění k dispozici, nýbrž je chce společně s ostatními hledat (Gorg. 506a).“

³¹⁰ Tamtéž, s. 17: „Tak se přece děje výchova: to, co se má péčí uchovávat jako ten nejvzácnější poklad, to niterně autentické, je probouzeno a provokováno k procitnutí a sebeuvědomění; jde o prozření, že logos je nahlédnutelný zde, že je v pozorování sebe sama, totiž poznáváním v sobě samém. Seauton je pramenem náhledu na božský logos. V tomto smyslu ona předpona vý- ve slově výchova nemá znamenat vystupování z nitra ven, nýbrž vybízení, aby se to, co je uloženo hluboko a co je zakryto, dostalo ke slovu.“

bude prezentovat jen pózu, převzatý postoj, naučené fráze. Dialog je tím působící, že v něm podrobujeme tázání vlastní myšlení a tím pádem sebe samé.³¹¹

To čím, jako lidé disponujeme, tedy není pravda samotná, ale náš ná-zor. Ten jsme ovšem získali, na-zřeli, v konkrétních situacích a kontextech, které spoluustanovují jeho platnost, ale také omezenost. Bylo by cestou k nedorozumění, vydávat názor za něco víc než za názor, za pravdu samu. Takový postoj nic neupírá významnosti názoru, pouze ho ponechává právě názorem. A tím ovšem umožňuje také jeho vývoj, posun, proměnu, zrání.³¹²

Dnes je pravda leckdy pochopena jinak. Nejen tehdy, když je názor vydáván za pravdu, když je model skutečnosti vydáván za celek skutečnosti. Někdy je pravda chápána jako „shoda, soulad poznání a skutečnosti“.³¹³ Co když je ale poznání omezené a skutečnost není zcela poznatelná? Jindy se pravda hledá shodou mezi lidmi, snahou o potvrzení předpokladu, ze strany druhých³¹⁴, nebo jako něco, co se ukázalo jako funkční³¹⁵. Co když se ale všichni mýlí? Nebo co když je osvědčená funkčnost podpořená něčím jiným, než domnělým pravdivým poznáním? Toto všechno jsou omezená pochopení toho, co lze původně a podstatně myslet jako pravdu. O tom, co je pravda se přeci nedá hlasovat! Pravda nezáleží na názoru, spíše názor na pravdě. Podstatnou pravdu vystihuje řecké slovo Aletheia –

³¹¹ V této souvislosti je pochopitelná také výhrada starých Řeků vůči rétorice, kterou připomenul Bělohorský, V. *Přednáška pro doktorské kolokvium* [předneseno osobně]. Praha: PedF UK, Katedra občanské výchovy a filosofie, 2019. Předem připravená řeč je vlastně postavená tak, aby byla úspěšná, aby zaujala, aby nějakým způsobem pohnula posluchači, tj. aby je manipulovala. Je postavená jako kalkul. Nevzniká na místě jako autentická odpověď ne bezprostřední situaci. Tato poznámka představuje mj. velký nárok na učitele (učitele filosofie zvláště) v podobě otázky, jak se připravovat na svoje učitelské působení, a přitom být autentickým. Tato poznámka nemá nahrazovat podrobné prozkoumání uvedeného nároku. Přesto považujeme za důležité poznamenat, že také monolog jistě podléhá nároku a potřebě hledání pravdy a přibližování se k ní.

Také monolog „je v jistém smyslu rozmluvou, v níž jeden předkládá svou řeč ostatním. Přestože mu posluchači neskáčou do řeči se svými stanovisky a otázkami, i v tomto případě jsou svědky řečnickovy otevřenosti. Vždyť i v monologu jde o vztah k logu, tedy o zpřítomňování toho, nač řeč poukazuje. Činí tak ovšem pouze ten řečník, který je skutečně logu dané věci, daného předmětu přednášky, vydán na milost a nemilost. (...) Silný řečník se nebojí nepřipravené, neelegantní řeči, která by nebyla dostatečně efektivní, by nahodilá, silný řečník je ten, kdo mluví pravdu (Apúol. 17b). Efektní rétor může být přejemně vzdělán v řečnické, ale v tom hlavním je nevzdělanec: vzdělaný řečník neusiluje o líbivost, ale o to, aby přiváděl na světlo světa spravedlnost, uměřenost, aby zapuzoval nespravedlnost a nezřízenost, prostě aby ve všech vzbuzoval to dobré a potlačoval to špatné (Gorg. 504e)“ – Palouš, R. *Heretická škola*. Praha: Oikomenh, 2008, s. 16.

³¹² Palouš, R. *Heretická škola*. Praha: Oikomenh, 2008, s. 49: „... každý lidský výrok je jaksi platný omezeně, je třeba považovat jej za pravdivý shovívavě, jen prozatím. Na skutečnost, jíž se pravda týká, se tedy lze dívat z různých stran, je třeba mít otevřené oči a uši pro případně jiné podoby výpovědí, a to jak druhých, tak svých vlastních.“

³¹³ Sokol, J. *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*. Praha: Vyšehrad, 1998, s. 115.

³¹⁴ Tamtéž, s. 116 – 117 to Sokol nazývá konsenzuální teorií pravdy. Zmiňuje mj. i koherenční teorii pravdy míněnou jako nevyvratitelné tvrzení zapadající do systému.

³¹⁵ Pragmatické pojetí pravdy – srov. tamtéž, s. 117.

neskrytost.³¹⁶ Jde o to, jak nejen věci ale i nevěčné celky jsou sami o sobě, ne o to, jak je používáme a jak je chceme využívat³¹⁷. Neskrytost je pravda, kterou člověk netvoří, ale může k ní směřovat, může k ní přistupovat, přibližovat se. „Heidegger nahlédne lidské bytí v nitru ne-skrytosti (A-LETHEIA) jako součtveří (das Gevirt).“³¹⁸

Pravdivost ovšem není pouze otázkou říkání pravdivých vět. Je to věc celkového životního postoje. Jde jednak o dosvědčování pravdy vlastním jednáním, jednak o vnitřní soulad (pravdivost) sebe samého s tím, co člověk vyjadřuje navenek. Pravdivost, jako ctění pravdy a její přijímání totiž působí jak ve vztazích k druhým lidem, tak ve vztahu k sobě samému, potažmo ve vztahu ke světu. To, že se člověk někdy vyhýbá pravdě o sobě samém, není zase tak překvapivé. Pravdivé sebepřijetí ovšem úzce souvisí s autenticitou (kongruencí) toho, jak člověk žije.³¹⁹

³¹⁶ Hogenová, A. *K problematice poznání*. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2005, s. 39: „Řekům se věci „dávaly samy“, prostě se jim odkrývaly a touto neskrytostí se stala Aletheia (pravda). Pravda potřebuje člověka, nikoli obráceně! Člověk je jediné bytí, které se při svém vyvstávání (fysis) vztahuje k tomuto vyvstávání, ví o neskrytosti toho, co nikdy nezachází (to dynon), člověk ví o fysis.“

Hogenová, A. *Jsmě rozhovorem*. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2011, s. 41: „Neskrytost se dává darem po vytržení, ale vytržení je dílem poctivého bytostného hledání a trápení.“

³¹⁷ Benyovszky, L. *Cesty k neskrytosti*. Praha: Togga, 2012, s. 119: „„Prostotou“ věci musíme rozumět jejich neskrytost (die Wahrheit, ALETHEIA), a nikoli jejich každodenní služebnost.“

³¹⁸ Benyovszky, L. *Cesty k neskrytosti*. Praha: Togga, 2012, s. 131.

³¹⁹ Srov. Rogers, C., R. *Způsob bytí. Klíčová témata humanistické psychologie z pohledu jejího zakladatele*. Praha: Portál, 1998, s. 225, když hovoří o opravdovosti facilitátora učení: „Snad nejpodstatnějším z těchto hlavních postojů je opravdovost či autentičnost. Je-li facilitátor opravdovým člověkem, je-li tím, kým skutečně je, vstupuje-li do vztahu se žáky, aniž by se skrýval za jakoukoli masku či fasádu, bude s největší pravděpodobností úspěšný. To znamená, že pocity, které facilitátor prožívá, jsou dostupné jeho vědomí, že je schopen tyto pocity prožít, být jimi, a je schopen je v případě potřeby vyjadřovat. Znamená to také, že facilitátor vstupuje v přímé důvěrné setkání s každým učícím se, setkává se s každým z nich v rovině člověk – člověk. Znamená to, že facilitátor je sám sebou, nepopírá se.“

Viz také Motsching, R., Nikl, L. *Komunikace zaměřená na člověka. Rozumět sobě i druhým*. Praha: Grada, 2011, s. 65: „Kongruenci (jako stav pozorovaný v určitém okamžiku) můžeme vnímat jako složenou ze dvou částí nebo aspektů, přičemž druhý aspekt záleží na prvním. Nejprve rozeznáme kongruenci – české synonymum je „shoda“ – mezi vnitřním prožíváním a vědomým přístupem k němu. Jsme otevření pro naši zkušenost, cítíme, co se v nás odehrává a jaký význam se vyvíjí, a uvědomujeme si své pocity, aniž by jejich vnímání bylo deformováno obrannými mechanismy nebo zkrácením. Druhým aspektem je autentická, souhlasná komunikace nebo sdělování toho, co se v nás odehrává, tedy našeho vnitřního prožívání. Komunikace v neposlední řadě záleží na tom, co chceme druhému člověku vědomě sdělit, tedy co v daném okamžiku považujeme pro nás za přínosné. (...) Autentičtí nebo kongruentní jsme tehdy, když se naše vnitřní prožívání shoduje s vnímáním tohoto prožívání a komunikací. Pokud vědomě něco vyjádříme jinak, než jak to cítíme, jde o lež nebo klam. Pokud své vnitřní prožívání nevnímáme přesně, je naše vnímání zkrácené, jsme zaslepení nebo se zkušenosti vymykají našemu vědomí, aby chránily naše sebepojetí.“ Citovaní autoři doplňují poznámku podstatnou pro uvažování o situacích reálného života, tamtéž: „Rogers považuje vývoj kongruence za celoživotní proces, ale současně se domnívá, že téměř nelze dosáhnout kongruence v každé situaci. (...) Zaujímá jasné stanovisko, že otevřeně něco sdělujeme tehdy, když je to přiměřené.“

14. ... a lež?

Rozlišování mezi pravdou a nepravdou, pravdivostí a nepravdivostí, je tedy zásadní jak pro vztahy k druhým lidem, tak sobě samému, tak k vlastnímu rozumění světu. Přitom je potřeba rozlišovat nejen mezi pravdou a nepravdou, ale také mezi dvěma polohami nepravdy, totiž mezi omylem a lží. Rozdíl mezi omylem a lží je zásadní.³²⁰ Spočívá v úmyslu. Omyl je nepravda prezentovaná bez vědomí o její nepravdivosti, bez zlé vůle, bez snahy někoho oklamat. Jistě může druhého poškodit, ale fakt, že se to děje neúmyslně, nezáměrně je zásadní pro pochopení omylu a také pro možnost jeho odpuštění. Omylnost patří k člověku.³²¹ Je dána mj. i tím, že svět a skutečnosti poznáváme vždy nějak omezeně a plně pravdě se vždy pouze blížíme.³²² Právě z rozdílu mezi naším poznáním a plnou pravdou plyne omylnost. Jako taková je přirozená a pochopitelná. Ovšem setrvávání v omylu navzdory posouvajícímu se poznání (např. navzdory argumentům sneseným v dialogu) už tak pochopitelné není. V takových situacích se opět otevírá otázka autenticity člověka, jeho kongruence – schopnosti přiznávat pravdu nejen druhým ale také sám sobě (a o sobě).

Také možnost lži k člověku přirozeně patří.³²³ Ovšem právě jako možnost. Lež ale spočívá v úmyslném zatajení nebo zkreslení toho, co člověk ví, nebo co si myslí. Lež není nevědomá, naopak. Nepramení z nedostatečného poznání, jako je tomu u omylu, ale poznání zapírá. Existují úvahy, které se snaží některé lži ospravedlnit jako tzv. milosrdné lži, kdy se např. malým dětem nebo těžce nemocným lidem zatají informace z obavy, že by jejich závažnost neunesli. Je otázkou, jestli tyto případy lži jsou opravdu „milosrdné“, nebo jestli jen oddalují a také akumulují problém. To nelze zcela zodpovědět na úrovni obecné úvahy o lži. Je to vždy otázka konkrétního kontextu a konkrétních lidí. Vedle vztahu k Dobru je kontext celkové situace pro etické rozhodování a jednání vždy zásadní. Proto se situovanosti věnuje

³²⁰ Srov. Sokol, J. *Filosofická antropologie. Člověk jako osoba*. Praha: Portál, 2002, s. 166 – 171.

³²¹ Fink cit. in: Hogenová, A. *Fenomenologie a postmoderna*. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2015, s. 145: „Strach mýlit se je již omylem samým.“

³²² Sokol, J. *Filosofická antropologie. Člověk jako osoba*. Praha: Portál, 2002, s. 171: „Omylům se ani ve vědě nelze vyhnout, a právě jejich odhalování a napravování tvoří pokrok vědy. Omyl sice není pro vědce žádná ozdoba, k vědě jako takové však nutně patří. Na omyl má vědec právo. Něco úplně jiného je ale i ve vědě lež, tj. záměrné zastírání či překrucování pravdy, které ohrožuje celou stavbu vědy.“

³²³ Sokol, J. *Filosofická antropologie. Člověk jako osoba*. Praha: Portál, 2002, s. 167: „Tato velice závažná a pro člověka i společnost fatální skutečnost – že člověk může lhát – navíc není jen nahodilá, ale patří neoddělitelně k člověku jako takovému. Vyrůstá totiž ze stejného kořene, jako naše svoboda. (...) Tak jako člověka charakterizuje, že na podnět obvykle nereaguje přímo, ale rozmyslí se a jedná, je pro něj příznačné i to, že může říkat nejen to, co si sám myslí a o čem je přesvědčen, ale i něco úplně jiného.“

následující kapitola. Milosrdná lež, tedy lež prezentovaná se snahou (třeba mylnou) o dobrý úmysl, ale není jediným druhem lži. Často bývá důvodem ke lži, a tedy motivujícím úmyslem, snaha někoho poškodit, nebo pro sebe získat prospěch. Přitom lež může být úspěšná jen tehdy, pokud se vydává za pravdivou. To zakládá nejrůznější manipulace, kdy se to, oč jde, nemusí celé zcela popřít. Někdy poslouží třeba jen mírný posun akcentu, významu, vynechání částí informací. Aby se lež podobala pravdě. „Pozor na pravdy, kterých je jen kousek,“ vystihuje Čapek.³²⁴ „Tak vzniká porušení celku, vzniká tak polopravda, špatně odhalitelná lež.“³²⁵ Stane se to tehdy, když je pravda odsunuta stranou a v pořadí priorit ji nahradí jakýkoli jiný význam, požadavek, atribut. Když přestane jít o věc samu, o to jak je sama o sobě, ale začne jít o vytváření dojmů, o uznání druhých, o vítězství v rozhovoru (namísto o pravdu v dialogu), vlastně o ovládnutí druhého, o moc³²⁶, jak to vidíme u sofistů ve starém Řecku i dnes.³²⁷ „Je tu tedy napodobovací činnost projevující se v umění zaplétati do rozporů, které náleží k záludné části umění pracujícího se zdáním, rodu přeludového, kejklřství v řečech, ne božská, nýbrž lidská část tvoření, oddělená od umění obrazotvorného“ Platón, 2009, s. 86, 268c, Sofisté). Lidé umí lhát. A umí to chytře, aby to nebylo snadné rozpoznat. Otázka je, zda přitom vlastní lež rozpoznávají jako zlou alespoň oni sami, nebo zda jsou přesvědčeni o oprávněnosti svého jednání na základě toho, že směřují k hodnotnému cíli, nebo toho, že získávají na svou stranu veřejné (ne nutně ve velkém společenství) mínění. Vědomé zastírání pravdy jsme už výše zmínili jako jeden z příkladů jednání zlého. Také jsme ukázali, že podobně pragmatické ospravedlnění jednání nemůže nahradit jednání motivované ideou Dobra. Tak ani řeč pronášená z obdobných pohnutek nemůže nahradit řeč motivovanou ideou pravdy. Pravda nepodléhá lidské libovůli.³²⁸ Nemůže být změněna, přizpůsobena. Pokud je něco takto měněno, upravováno, přizpůsobováno, není pravda, ale jen její náhražka. Pravda může být zastřena, tedy nahrazena něčím, co se zdá být víceméně pravdivé. I proto je zapotřebí

³²⁴ Cit. in: Hogenová, A. *K problematice poznání*. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2005, s. 47.

³²⁵ Hogenová, A. *K problematice poznání*. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2005, s. 47.

³²⁶ Hogenová, A. *Jsmo rozhovorem*. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2011, s. 9: „Zde nejde o setkání s věcí samou, ale o potřebu podmanit si myšlení naslouchajícího. Nejde o nic jiného, než o využívání schopnosti naší řeči, jež pojmenovává i to, co není skutečné.“ Tamtéž, s. 42: „Protože jeho nejvyšším cílem není pravda ve věci samé, ale jde mu o to přesvědčit ty druhé, sofista chce, aby mu ostatní uvěřili. (...) Nejde mu o pravdu, jde mu o uznání, jde mu o potlesk, jde mu o sílu nad ostatními.“

³²⁷ Hogenová, A. *Fenomenologie a postmoderna*. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2015, s. 154: „Sofisté všeho druhu „prodávají potraviny pro duši“, skrývají a překrývají neskrýtnost tisíci a jedním způsobem.“

³²⁸ To, co se zde pokoušíme vysvětlit, zajímavě vystihuje text písně Pravda vítězí slovenské rockové kapely Tublatanka z roku 1988. Vzhledem k tomu, že se zde zabýváme básněním, uvádíme v příloze č. 2 i toto umělecké vyjádření stálosti pravdy.

se na pravdu opakovaně tázat. Jako by tohle naznačovalo i vznešené zvolání „Pravda vítězí!“ poukazující svou nedokonavostí trvající proces.

Zdrojem naděje přitom může být pochopení, že lež nikdy nemůže s konečnou platností pravdu nahradit, že totiž vždy je možné lež prohlédnout a vypravit se za pravdou, tázat se po ní. Protože pravda je z této zdánlivé duality (pravda – lež) to prvotní.³²⁹

³²⁹ Hogenová, A. *Fenomenologie a postmoderna*. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2015, s. 147: „Neskrytost je silnější než skrytost, protože skrytost má ontologický smysl jen z neskrytosti, opačně to nejde. Mezi neskrytostí a skrytostí není protiklad sestávající se ze dvou rovnocenných pólů. Neskrytost je důležitější než skrytost, pravda je důležitější než lež. Lež je nedostatek pravdy, proto cítíme privaci, pokud se setkáme se lží. Cítíme velmi silně nedostatek bytí danosti, a to je privace.“ Tamtéž, s. 155: „Je-li bytí a pravda totéž, pak ji nelze zabít, ať děláte cokoliv.“

15. Situovanost (etického) jednání

Lidské „jednání je vždycky jednáním v nějaké situaci, která spoluurčuje, co je a není mravné a čestné. Dokonce ani výsledek nerozhoduje o tom, co člověk měl či neměl. Statečnost, i když neměla úspěch, přece rozlišíme od zbabělosti a i velice úspěšný zloděj zůstane přece zlodějem.“³³⁰ Situace, tedy konkrétní okolnosti jednání včetně informací, které má jednající k dispozici při svém rozhodování, ovlivňuje i to jak, jednající vlastnímu jednání rozumí. Podobně porozumění situaci, ale i porozumění významu etiky souvisí s tím, jak jednání hodnotí pozorovatel. Fuchs³³¹ ukazuje tendenci jinak hodnotit obdobný skutek – použití cizího jízdního kola vzatého bez svolení na ulici – v situaci, kdy ho člověk bere proto, aby nezmeškal schůzku, na kterou se opozdil, a v situaci, kdy potřebují přivolat pomoc pro zraněného člověka.

Člověk se pochopitelně dostává do situací vyžadujících jeho jednání, aniž by měl k dispozici všechny informace potřebné pro rozhodnutí.³³² Někdy může rozhodnutí odložit a na informace počkat. Někdy ale odkládání není možné. Omezenou informovanost je přitom potřeba chápat jako součást situace. Je ale rozdíl v tom, jestli informace skutečně nejsou dostupné, nebo se jednající jen nesnaží je získat. Pokud se je nesnaží získat, přesto, že by mohly ovlivnit rozhodnutí, může být jeho jednání chápáno jako nedbalé. Pokud je získat nemůže (přestože se o to případně pokouší), jistě nejde o nedbalost, ale o snahu udělat co nejlepší možné rozhodnutí. Zpětně se pak někdy může jednání jevit jako chyba v tom smyslu, že vedlo k výsledku, který nebyl žádoucí. Nicméně takovou chybu, která není důsledkem zlého úmyslu nebo nedbalosti, nelze považovat za etické selhání. Spíše jde o zdroj poučení a zkušenosti, a také o vstup do nové situace, která může na chybu navazovat a dále ji ošetřit. Fuchs konstatuje, že žádný etický soud „týkající se určitého činu, nemůže být absolutní; v každém etickém rozhodnutí je cosi nepředvídatelného, protože nikdo nemůže s jistotou předvídat všechny důsledky.“³³³

Etický pohled na situace lidského jednání má význam jak v perspektivě, tak v retrospektivě. V perspektivě jde o očekávání důsledků jednání aktuálního či budoucího. V retrospektivě jde o jednání již proběhlé, u kterého se alespoň částečně ukazují skutečné důsledky.

³³⁰ Sokol, J. *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*. Praha: Vyšehrad, 1998, s. 198.

³³¹ Fuchs, E. *Co dělá naše jednání dobrým?* Jihlava: Mlýn, 2003.

³³² Tamtéž, s. 42: „Každé rozhodnutí by mělo být ospravedlněno důvody, které k němu vedly, hodnotami, které ho inspirovaly, a o něž usiluje, a očekávanými výsledky.“

³³³ Tamtéž, s. 11.

Takový pohled může být zdrojem významné zkušenosti, a také podnětem pro případné další jednání, které může v současnosti navazovat na minulost. A to i v případě skutečně zaviněné chyby (ze zlého úmyslu či z nedbalosti), na kterou je možné reagovat např. lítostí, omluvou či nápravou.

Zodpovědné etické jednání je náročné: „i ten nejsprávnější čin může mít velice negativní důsledky.“³³⁴ To zejména tehdy, když situace znamená střet hodnot nebo dilema, kdy každé z možných řešení s sebou nese jak něco pozitivního, tak negativní důsledky. Navíc platí, že „v každém etickém rozhodnutí je vždycky díl nepředvídatelnosti. Etika není exaktní věda, vždycky obsahuje riziko. A od každého, kdo se jí zabývá, vyžaduje pokoru, uznání, že nikdy není úplně pánem důsledků svých rozhodnutí.“³³⁵

Je důležité chápat, že etické jednání (už v úrovni morálky, ale ještě více v úrovni éthosu) často není snadné.³³⁶ I proto má význam zabývat se etikou potažmo etickou výchovou. Dostát éthosu může být vnitřně těžké a náročné³³⁷ nejen pro výše naznačenou obtížnost správného vyhodnocení situace a pro možný střet různých hodnot, ale i pro odolávání pokušením, jako je osobní prospěch, zjednodušování si úsilí apod. Významný je také tlak okolí, který je leckdy potřeba ustát³³⁸. Okolí totiž někdy bere neetické jednání jako logické, protože je zjevně výhodné, a omlouvá ho jako nepostihnutelné nebo samozřejmé („však se to nikdo nedozví“, „stejně to dělají všichni“). Oporu pro etické jednání, které ustojí i náročnost jednání proti přesvědčení druhých (a to třeba i blízkých) představuje tokové poznání Dobra, které není jen teoretické, nebo jen formálně deklarované. Teprve bytostně pochopené a přijaté Dobro bude silným motivem podporujícím také silnou vůli³³⁹ dobře jednat.

„1. Když říkáme, že něco má „situační smysl“ (věta, jednání, gesto), chceme tím říct, že význam (věty, jednání, gesta) závisí na momentálních okolnostech, v nichž se nachází.

³³⁴ Tamtéž.

³³⁵ Tamtéž, s. 11 – 12.

³³⁶ Palouš, R. *Heretická škola*. Praha: Oikymen, 2008, s. 36: „Každé směřování, i to „úchovné“, je rozhodováním nikoli proto, co se „nitru“ hodí, nýbrž souzením o té či oné hodnotě, které je dobré dát přednost. Nevyhnutelné je tudíž hodnotové riziko a nasazení ...“

³³⁷ Srov. také, jak komentuje rozpor mezi chováním a normami Vacek, P. *Rozvoj morálního vědomí žáků. Metodické náměty k realizaci průřezových témat*. Praha: Portál, 2008, s. 66 a dál.

³³⁸ Srov. také problematiku školního podvádění tamtéž, s. 62.

³³⁹ Vacek, P. *Rozvoj morálního vědomí žáků. Metodické náměty k realizaci průřezových témat*. Praha: Portál, 2008, s. 64 uvádí Lickonův model „dobrého charakteru“, který zahrnuje tři složky: kompetenci, vůli a zvyk. Z filosofického pohledu na etiku, respektive na člověka vůbec je k takovému modelu potřeba reflektovat roli zvyku a souvislost s autonomií a autenticitou, která se má v etickém jednání projevit, a ke které má mj. směřovat etická výchova.

Bez těchto okolností je nesrozumitelné. Situace je tedy – za prvé – souhrn okolností. (...) 2. Doposud jsme mluvili o tom, že gesta, promluvy a činy mají situační význam. Ale výraz „situační“ lze vztáhnout i na okolnosti těchto úkonů. Stejně okolnosti mají různý význam pro různé lidi, mají „situační význam“. Ukazuje to, že dosavadní vymezení situace jako „souhrnu okolností“ je nedostatečné. Je třeba dodat, že situace je souhrn okolností, jak se naskýtají člověku, který se v *nich* o něco *snaží*. Situace existuje pro bytost, která žije s určitou představou o své budoucnosti. Můžeme tedy shrnout: situace je vztahem mezi souhrnem okolností a rozvrhem určité budoucnosti. (...) Z prvního vymezení situace jako souhrnu okolností vyplývá, že naše (řečové) chování je obtížně srozumitelné bez situace. Z druhého vymezení situace jako vztahu okolností a rozvrhu plyne, že situaci není možné konstatovat. Je třeba jí rozumět z jejího vnitřního napětí, jímž je právě vzájemné určování okolností a rozvrhu, danosti a možnosti. Na jedné straně rozvrh interpretuje okolnosti, které tak získávají situační a nikoli absolutní platnosti (sníh na horách je jiný pro lyžaře a pro cestáře), na druhé straně se rozvrh jeví ve světě okolností (ačkoli různí lidé dělají totéž, může to mít různý význam a čin má nikoli absolutní, nýbrž situační váhu).“³⁴⁰

Vázanost jednání na situaci neznamena, že se mění také Dobro samotné, ke kterému lze jednáním směřovat. Situace ale může měnit to, nakolik je zřejmé, rozpoznatelné a proveditelné právě k Dobru směřující jednání. Situace tedy může způsobovat obtíže v porozumění, posuzování a rozhodování se. To neznamena, že by byl člověk v situaci účasten trpně a nemohl jednat. Spíše to ukazuje na potřebu vlastní jednání průběžně i zpětně reflektovat. Ne s úzkostlivou obavou, aby snad neudělal nějakou chybu, ale se zdravou a zralou ochotou připouštět, že se chyba může stát a že je potřeba ji zohlednit a případně ošetřit jak v jednání následujícím, tak v dalším rozhodování. Opět se tak dostáváme k tomu, že člověk je v etice bytostí dialogu, která klade do otázky i sebe sama. Odpovědi přitom spoluurčuje nejen pochopení Dobra, ale i konkrétní situační kontext.

³⁴⁰ Čapek, J. *Různost je věcí „náhody“*. In: Kružík, J., Novotný, K. (eds.). Emmanuel Lévinas – Filosofie a výchova. Ke stému výročí narození Emmanuela Lévinase. Praha: Univerzita Karlova – Fakulta humanitních studií, 2006, s. 207.

16. Přítomnost, minulost a budoucnost v etickém rozhodování, jednání a hodnocení

„Žijíce plyneme bez přestání od zrození do smrti, takže teprve zemřelý jaksi „zůstal stát“. Za živa ponořen do času pohybuje se od přítomnosti dál do další přítomnosti, vydán do přerůzných situací bez šance se vrátit: české přísloví praví, že vyslovené slovo ani párem volů nevtáhneš zpět, což platí o každé chvíli žití. Subjekt tohoto pohybu, ono „já“, se v rámci těchto hranic nezastaví. Pozoruhodné je, že přes to nepřestajné „vždy dál“ lze hovořit o jakési konstantě. Ono já totiž zůstává a setrvává, totiž je tím, co jako totéž „já“ bylo, je a děje se dál. Výraz „děje se“ obsahuje již „se“, totiž nikoli jakési anonymní „ono“, nýbrž určitý neopustitelný subjekt, který se děje jako stále identický substrát v proudu událostí. Existence subjektu znamená, že celá ta různorodá osnova či nesourodá spleť je spředená v jedno, které trvá chtě nechtě jako tato jedinečná bytost. Aby však byla bytostí, která žije, nutně musí „časovat“: jest bytostí díky bytí, jemuž, aby bylo, nelze jinak než býtí. Subjekt je identitou přesto, že je časný; dočasnost je sice jeho bytostným určením, je to však do-časnost coby dar časovosti, který mu dává být, „jestvovat“. Já potřebuje čas! Čas odpočítávaný chronometry je pro „dopravní prostředky“. Existenční čas subjektu, i když jde o stabilitu téhož, se rodí znovu a znovu třeba jako zcela „nový“ – ale vlekoucí s sebou sebe, tj. včerejší já, a přijímající nový čas jako nevyhnutelný osud rodit se znovu – či lépe obrodit se, a to dobře či špatně. Žijící subjekt není ničím definitivním, byť osudově zodpovědným za sebe, proviňujícím se svou existencí. Nedisponuje nějakým přilepeným obalem, není nikdy jednou provždy danou věcí.“³⁴¹

Jednání ani párem volů nejde vzít zpět. Jistě je možné uskutečněné jednání zatajovat. Je možné o něm lhát. Někdy dokonce aktér popírá své jednání sám před sebou, vytěšňuje ho natolik, že sám věří tomu, že se nestalo, nebo se stalo jinak. (Jde o tzv. vytěsnění na vědomé úrovni, které ale neznamená, že jím není zasaženo podvědomí.) Nicméně pravdu o skutečnosti nelze změnit. A i když tuto pravdu někdo zastírá (ať už před druhými nebo sám před sebou), vlastně ji už vždy nese nějak s sebou (totiž sebou). Heideggerovské pochopení času, tzv. temporalita, připomíná, že člověk v sobě sjednocuje vlastní minulost, současnost a také předočekávanou budoucnost. Člověk je uprostřed dění, dění je u člověka.

³⁴¹ Palouš, R. *Lévinasova asymetrická intersubjektivita ve výchově*. In: Kružík, J., Novotný, K. (eds.). *Emmanuel Lévinas – Filosofie a výchova. Ke stému výročí narození Emmanuela Lévinase*. Praha: Univerzita Karlova – Fakulta humanitních studií, 2006, s. 81 – 82.

Člověk vždy odněkud přichází a někam směřuje. Jeho přítomnost není oddělená od minulosti a budoucnosti. Člověk je vlastně příběh – jistě ne předem určený, vinoucí se a do posledního dechu otevřený – ale příběh, ve kterém všechno patří k sobě (i to, co může být zatajováno). Zatímco „já“ zůstává v tomto příběhu stále totéž, jeho konkrétní jednání i celkové vyznění se může proměňovat. Byť je „já“ stále totéž, kým je, to se liší na začátku příběhu a kolem jeho konce. Jde mj. o rozdíl mezi možnými potenciály, které se v životě člověka otevírají, a naplněnou skutečností. Přitom příběh jednotlivého člověka nemusí končit ani smrtí tohoto člověka. Jednak je příběh jednoho člověka vždy nějak zapleten do příběhů druhých a v nich nadále má význam, jednak se někdy příběh konkrétního člověka stane podkladem pro vznik legendy, která může být velmi živá i po staletích.

„Kniha Kazatel³⁴², kap. 3: „Je čas rození i čas umírání... čas mordování a čas hojení, čas boření a čas stavění... čas pláče a čas smíchu... čas hledání a čas ztracení... čas milování a čas nenávidění... čas boje a čas pokoje.“ Podíváme-li se na řečené z úhlu Dobra a Zla, není ovšem v daném okamžiku vždycky jasné, co je dobré a co zlé. Někdy je třeba destruovat, aby se mohlo stavět, někdy je třeba ztratit, aby se mohlo hledat, a někdy je třeba zemřít, aby se mohlo zrodit. Věci a děje mají tedy svou minulost, přítomnost a budoucnost. To, co se odehrálo v minulosti jako něco zlého, se může v přítomnosti proměnit v dobré, a to, co se jeví v přítomnosti jako zlé, v budoucnosti se může proměnit v dobré. (...) Jak se může stát, že se zlé změní v dobré a naopak? Do dění vstupuje Osud nebo člověk se svými rozhodnutími, se svou odvahou, se svým intelektuálním i emocionálním potenciálem, se svou jasnozřivostí či zaslepeností, se svou morální pevností či ochablostí, svou životní orientací, se svou vírou, láskou a nadějí? (...) Pojmy dobra a zla jsou někdy velmi matoucí, nevztahují-li se k principu, který je přesahuje, jak jsem uvedla na počátku, a podléhají výkladu jednotlivců a jejich dílčích teorií. A i v zájmu Pravdy a Boha, které nabízejí řešení, se napáchalo mnoho zla.“³⁴³

Etické jednání a etické hodnocení jednání se nedotýká jen přítomného okamžiku nebo jen budoucnosti, ale může se ohlížet i do minulosti. Navíc, v temporalitě, vlastně prostupuje celým příběhem a nasvětluje jak to, co se v něm dosud událo, tak to, co se děje a dál dít bude. A nejde přitom jen o získávání poučení pro nová rozhodnutí, pro budoucí jednání. Zkušenost

³⁴² Biblickou citaci zde, v inspiraci Lévinasem, nepoužíváme jako argument, ale jako ilustraci tradice promýšlení otázek a témat a zároveň jako cosi, co vystihuje něco z lidské zkušenosti.

³⁴³ Kocábová, D. *Mezi dobrem a zlem. A psychoterapie? Několik provokativních otázek i pro nás – psychoterapeuty*. In: Kořa, J. (ed.). *Dobro, zlo a řeč v psychoterapii*. Praha: Triton, 2009, 32 – 34.

je jistě cenná pro každé další porozumění situaci, ve které se člověk vždy nově ocitá. Zkušenost se přímo podílí na situaci, spoluutváří ji. Etické porozumění ale může vést hlouběji než jen ke zkušenosti. Otevírá totiž potenciál nejen k ovlivnění toho, co teprve přijde, ale také k proměně toho, co už se stalo. Přijetí, lítost, odpuštění a porozumění totiž mohou proměnit i minulost, její vyznění, její pochopení, její vliv do budoucna, její význam v temporalitě. To, co udělá člověk v budoucnosti, nějak ovlivňuje to, jak on sám i druzí budou zpětně rozumět jeho minulosti i tomu, kým je tento člověk vcelku. Například pokud někdo nedokončí studium, může být pochopen jako aktuálně neúspěšný. Pokud se ale díky tomu začne věnovat něčemu jinému, může v tom být velmi úspěšný. Opuštění studia se tak může jevit jako něco, co ho v životě posunulo velmi pozitivně, i když to tak nejdříve nemuselo vypadat. Teprve další část příběhu ukazuje/proměňuje to, co už se přihodilo a co se děje.

Jednání tedy může nějak vyznít i zpětně. Tedy nejen to, co vypadalo jako nechtěný omyl, se může posunout do významu něčeho ceněného. Také zlé jednání může být ještě/teprve proměněno. V této souvislosti to není tak, že by zlé přestalo být zlým, nebo že by bylo možné ho jakožto zlé ospravedlnit. Může být ale případně odpuštěno – např. na základě upřímné lítosti jednajícího, jeho snahy o napravení či o náhradu poškozenému, apod. To jistě není ospravedlnění zlého jednání. Ale je v tom jistá naděje, že člověk nikdy nemusí u zlého setrvat. Jak jsme už uvedli, člověk je otevřeným příběhem až do posledního dechu. Vždy ještě o něco jde, vždy může být příběh nově proměněn, i kdyby to bylo v samotném jeho vyústění.

Právě možnost odpuštění druhým a také odpuštění sobě samému je důležitým aspektem etického vztahování se k lidskému jednání. Podobně jako moudrost zahrnující porozumění chybujícím člověku nevázne v nějakém omezeném časovém úseku. Může se vztahovat i k dávné minulosti a podílí se na jednotě člověka jakožto celistvého příběhu v temporalitě. „Odpuštění je ve svém bezprostředním smyslu spjata s mravním fenoménem provinění; paradox odpouštění tkví ve zpětném působení, a tedy z hlediska vulgárního času představuje převrácení přirozeného řádu věcí, vratnost času. Zahrnuje více aspektů. Odpuštění se vztahuje k uplynulému okamžiku a dovoluje subjektu, který se v minulém okamžiku provinil, být tak, jako by tento okamžik neuplynul, být tak, jako by se tento subjekt neprovinil. Odpuštění, jež je aktivní v silnějším smyslu než zapomenutí, jež se netýká zapomenuté události, působí na minulé a jakoby tuto událost opakuje tím, že ji očišťuje. Zatímco však zapomenutí ruší vztahy k minulosti, odpuštění uchovává odpuštěnou minulost

v očištěné přítomnosti. Bytost, které bylo odpuštěno, není nevinná. Tento rozdíl nedovoluje stavět nevinnost nad odpuštění, avšak umožňuje rozlišit v odpuštění ono více štěstí, podivné štěstí usmíření, *felix culpa*, jak je nám dána v běžné zkušenosti, která nás neudivuje.“³⁴⁴

„Možnost odpuštění a smíření tak doplňuje etiku o nesmírně důležitý prvek a představuje jedinou skutečně účinnou cestu k plnému odstranění zla. Jen svobodně nahlédnutý, odsouzený a odpuštěný zločin nenechává za sebou žádný stín, z něhož by mohlo vzejít nové zlo – odvěta, pomsta, revanš.“³⁴⁵ Tam, kde se zlé jednání dotklo druhých lidí, na odpuštění nestačí jednající sám. To, že člověk nahlédne vlastní jednání jako zlé a distancuje se od něj, je mu to líto, nechce ho opakovat, tedy, že si přičítá vinu, jistě jeho samotného už nějak proměňuje a může to působit částečně útěšně. Odpuštění zlého vůči druhým proměna důsledků takového jednání je ale věcí vztahu (a komunikace) s druhými. Proto na něj člověk nestačí sám.³⁴⁶ Člověk opět potřebuje druhého, aby se vyrovnal i sám se sebou.

³⁴⁴ Lévinas, E. *Totalita a nekonečno. (Esej o exterioritě.)* Praha: Oikoymenth, 1997, s. 254.

³⁴⁵ Sokol, J. *Filosofická antropologie. Člověk jako osoba.* Praha: Portál, 2002, s. 192.

³⁴⁶ Srov. Růžička, J. *Dobro, zlo a psychoterapie.* In: Kořan, J. (ed.). *Dobro, zlo a řeč v psychoterapii.* Praha: Triton, 2009, s. 19 – 20.

17. Paradox moderních etických kodexů

Podstatou etiky v nejhlubším smyslu je hledání dobrého, lepšího, nejlepšího jednání a rozlišení zlého, horšího, případně nejhoršího. Ačkoli se jednání děje vždy v kontextu konkrétní jedinečné situace, může se orientovat podle ideje Dobra, která situovanost překračuje. Důležitý je přitom důraz právě na proces hledání. Nejde o převzetí hotového názoru, ale o bytostné tázání se po vlastním rozumném jednání a jejím hodnocení s ohledem na vlastní rozumné Dobro. Přitom se každý musí tázat především sám za sebe. Jinak je tomu u práva. To zkoumá prokazatelné porušení konkrétně vymezeného zákona. Zkoumání přitom přebírá někdo jiný než sám jednající. Tam, kde se nezákonné jednání nepodaří prokázat, se právo k jednajícímu nemá jak vztahovat. Naopak tam, kde se nezákonnost prokáže, právo ukládá sankci, kterou se celá záležitost víceméně uzavírá.

V současné době řada institucí ale i firem sestavuje a schvaluje tzv. etické kodexy³⁴⁷. Jejich pojetí může vypadat např. takto: „Etický kodex je základním dokumentem popisujícím principy etického chování zaměstnanců společnosti (...). Jeho cílem je pro společně sdílené hodnoty nastavit jednotné chápání jejich projevů v každodenní pracovní praxi. Etický kodex je závazným dokumentem pro všechny zaměstnance a členy orgánů zaměstnavatele (...).“³⁴⁸ „Etické kodexy jsou charakterizovány přímo i nepřímo dvěma podstatnými částmi: souborem etických principů a zjištěními z praxe, typicky sepsanými jako vymahatelné standardy. Etické kodexy jsou tudíž prostředkem, jak přetransformovat přesvědčení týkající se potřebného chování do tvrzení, jež specifikují, jak by se měl profesionál chovat, aby to bylo přiměřené a správné. Tyto principy jsou odvozené od obecných morálních postojů včetně hodnot.“³⁴⁹

Uvědomění si, že v různých oborech lidské činnosti lze očekávat specifické eticky náročné situace problémy je jistě pozitivním krokem. Stejně tak snaha sdílet porozumění těmto situacím a jejich náročnosti. V našem kontextu hluboce založené etiky, která ví o úrovni ethosu, o nezastupitelnosti osobního individuálního hledání dobrého a lepšího jednání, však představují etické kodexy jen omezený krok, dost možná i omezující.

³⁴⁷ Center for the Study of ethics in the Professions, Illinois Institute of Technology. *The Ethics Codes Collection* [online], sbírka etických kodexů obsahuje více než 2500 kodexů od více než 1500 organizací z celého světa.

³⁴⁸ Seznam.cz. *Etický kodex* [online].

³⁴⁹ Lindsay, G. *Profesní etika a psychologie*. In: Lindsay, G., Koene, C., Øvreide, H., Lang, F. *Etika pro evropské psychology*. Praha / Kroměříž: Triton, 2010, s. 24.

Etický kodex překládá morální postoje a hodnoty do souřadnic konkrétního oboru nebo profese. Někdo ho schvaluje, nejlépe ve formě vymahatelných standardů. Kodex se stává závazným pro dotčenou skupinu lidí. Jeho případná porušení zkoumá etická komise. Ve třech výše vysvětlených úrovních etického rozhodování a jednání tak kodexy odpovídají úrovni mravu, který zahrnuje to, co se v dané společnosti dělá a co se nedělá, co je považováno za slušné a správné. Případně se může blížit úrovni morálky, které je vlastní formulace konkrétních výzev k osobnímu jednání – morálních pravidel. Morální pravidla ale oslovují jednotlivého člověka osobně, apelují na jeho přitakání a nehrozí přitom žádnou sankcí v případě jejich porušení. Etické kodexy zřetelně vykazují také významné rysy právních předpisů, které se snaží o přesnou formulaci (standardizaci) a rovnou připravují sankce za případná pochybení. Právní předpisy svou standardizací nejen že ukazují, jaké jednání je považované za žádoucí, ale současně ukazují, kudy vede ta tenká hranice, za kterou už jednání nebude přímo v rozporu s předpisem – nebude tedy postižitelné na základě tohoto předpisu, i kdyby nebylo eticky dobré.

Na první pohled se etický kodex může jevit jako výsledek pozitivní snahy zabývat se etickými souvislostmi v rámci nějaké skupiny lidí nebo v rámci nějakého oboru. Může tomu tak být. Bylo by ale chybou myslet si, že formulací a přijetím etického kodexu je etická problematika vyřešena a vlastně uzavřena. Mohlo by se snadno stát, že nějaká společnost bude na etický kodex, případně na etickou komisi, která dohlíží na dodržování kodexu a jeho výklad, delegovat veškeré etické souvislosti vlastní činnosti. Etika v hlubší rovině éthosu ale nemůže opomenout a nahradit osobní tázání se jednotlivého člověka po Dobru a po tom, jak konkrétní dílčí rozhodování a jednání obstojí pod zorným úhlem Dobra. Toto tázání nemůže být nahrazeno ani sebestyčným etickým kodexem. Navíc je zřejmé, že případná pravidla nemohou předem popsat všechny možné proměnlivé situace, které život přináší.

Není proto možné považovat etickou dimenzi lidského jednání a života vůbec za jaksi zabezpečenou tím, že budou existovat etické kodexy. Pokud by to znamenalo něco jako „běžný provoz“ bez autentického hledání, nebyla by to etika v nejhlubším slovy smyslu. Byla by to jen povrchní, někdy možná dokonce alibistická náhražka hloubky. Znamenalo by to v důsledku zastírání a skrývání toho, co je pro etiku nejpodstatnější, totiž potřeby hledat dobré a lepší jednání, hledat Dobro jako takové, hledat osobně, autenticky. To je něco

jiného, než převzít názory někoho druhého, než se podepsat pod etický kodex konkrétní společnosti.

Etický kodex může být zajímavým východiskem tehdy, když jsou si instituce a organizace vědomé potřeby zabývat se důsledky vlastního jednání. Vědomí, toho, že se zabývají vážnými věcmi, že jejich jednání může mít zásadní dopady na životy druhých lidí, je základním východiskem odpovědnosti. Etické tázání je v těchto situacích zcela jistě na místě. Má být ale jasné, že o etickém kontextu jednání je zapotřebí vést stálý dialog, a že není dobré snažit se tuto oblast vyřešit a uzavřít jednou pro vždy. Je potřeba mít se na pozoru mj. v tom, aby přijetí etického kodexu neznamenal právě to, že etické otázky jsou jednou pro vždy vyřešeny.

18. Provázanost etiky a výchovy

Uvedli jsme, že etická dimenze či etický nárok je vlastní každému lidskému jednání, ve kterém o něco jde. Vždy jde nějak také o Dobro, o přibližování se Dobru. Jako pozoruhodné jednání se pak jeví výchova. Jako každé jednání, ve kterém o něco jde, má i ona své etické nároky, otázky a dilemata. Jistě existuje řada velkých etických témat, které v souvislosti s výchovou rezonují zvláště silně – např. pedagogické antinomie³⁵⁰, polarity, ve kterých se odehrává vzdělávání³⁵¹, ale i otázky kolem vztahové blízkosti, zodpovědnosti za rozvoj druhých, uplatňování moci aj. Kromě toho je ale nedílnou součástí výchovy také přivádění k etickému jednání a otevírání pro porozumění Dobru, ze kterého může jednání dosahovat vrcholného éthosu. Výchova je tak současně zprostředkovatelkou etického nároku, a současně etickému nároku sama stále podléhá.

18.1. Výchova jako fenomén spoluurčující lidství

Výchova v nejobecnějším slova smyslu jakožto rozvoj a kultivace osobnosti³⁵², jakožto starost a péče o přivádění člověka k jeho vlastní celosti, je jednou ze základních lidských potřeb. Ke svému opodstatnění přichází na základě nehotovosti³⁵³, se kterou lidé přicházejí do světa, a která přímo volá po spolupráci³⁵⁴ na utváření originálního příběhu lidského života.

„Člověk je člověkem jen výchovou.“³⁵⁵ „Výchova je tak stará, jako lidstvo. Patří totiž k charakteristickým rysům, jimiž se první lidé odlišili od světa zvířat. Jestliže se obecně

³⁵⁰ Viz Palouš, R. *Heretická škola*. Praha: Oikoymenth, 2008; Pelcová, N., Semrádová, I. *Fenomén výchovy a etika učitelského povolání*. Praha: Karolinum, 2014; Strouhal, M. *Teorie výchovy. K vybraným problémům a perspektivám jedné pedagogické disciplíny*. Praha: Grada, 2013.

³⁵¹ Viz. Pol, M. *Škola v proměnách*. Brno: Masarykova univerzita, 2007.

³⁵² Odhlížíme v tomto textu od rozdílných akcentů, které pedagogové přikládají pojmům výchova a vzdělání, a na jejichž vztah existují různé názory. Máme za to, že pro účely textu postačuje jeden zastřešující pojem chápáný v nejširším slova smyslu.

Např. Průcha, J. *Moderní pedagogika*. Praha: Portál, 2009 se snaží nejasnost ve vztahu mezi výchovou a vzděláváním překročit zavedením zastřešujícího termínu edukace.

Pelcová, N., Semrádová, I. *Fenomén výchovy a etika učitelského povolání*. Praha: Karolinum, 2014, s. 15 naopak nabízejí rozlišení: „Naproti tomu německá terminologie, shodně se současnou českou, striktně odlišuje výchovu (Erziehung) od vzdělání (Bildung). Vzdělání je zde záležitostí znalostní a vědomostní, výchova naproti tomu kultivuje celou osobnost člověka.“ Ani toto vymezení ale není jasně rozlišující.

³⁵³ Sokol, J. *Antropologie výchovy a vzdělávání*. Pedagogika L, 121 – 125, 2000; Vácha, M. *Místo, na němž stojíš, je posvátná země. O kruhu úcty k člověku, živé přírodě i celému vesmíru*. Brno: Cesta, 2008, s. 109.

³⁵⁴ Srov. Matějček, Z. *Co, kdy a jak ve výchově dětí*. Praha: Portál, 1996.

³⁵⁵ Pelcová, N., Semrádová, I. *Fenomén výchovy a etika učitelského povolání*. Praha: Karolinum, 2014, s. 29.

přijímá, že k těmto rysům patří práce a řeč, pak k nim patří i výchova, neboť ani práce ani řeč nejsou cosi vrozeného, co se objevuje automaticky. Za vrozené lze považovat pouze dispozice, které však vyžadují výchovu alespoň v té nejprimitivnější formě, aby se z možnosti přeměnily ve skutečnost. Výchova je pro člověka nezbytná tak, jako vzduch nebo potrava. (...) Pro život člověka (a dítěte zvláště) má výchova takový význam, že je označována za druhé plození. Lidský zárodek musí zrát devět měsíců v lůně matčině, aby byl schopen samostatné fyzické existence, a musí ještě dlouho potom – po celé dětství a adolescenci – zrát v lůně rodiny a výchovných institucí, aby byl schopen samostatné duchovní existence.“³⁵⁶

Výchova chápáná v širokém slova smyslu nekončí v adolescenci, ani v pozdějších etapách lidského vývoje, ale představuje celoživotní nárok. Totiž i dospělost a stáří přinášejí nové vývojové úkoly³⁵⁷, které je potřeba integrovat do celosti osobnosti. Lidský život zůstává až do okamžiku smrti úkolem, na jehož uskutečňování se výchova podílí. „Výchova v nejširším slova smyslu je celoživotní proces, který umožňuje jedinci celkový a postupný rozvoj vlastních schopností jako jedince i jako člena společnosti. Na rozdíl od běžné představy je výchova záležitostí, která daleko přesahuje pouze formální vzdělání (tj. školu), a to jak záběrem, tak trváním.“³⁵⁸ (WOSM, 2000, s. 51)

Výchova přitom není významná pouze pro člověka jakožto jednotlivce, ale současně má význam pro zachování a pokračování kultury. Právě výchovou se totiž předávají a udržují nemateriální hodnoty té které společnosti. „Podle nejobecnějšího pojetí je to činnost, která ve společnosti zajišťuje předávání „duchovního majetku“ společnosti z generace na generaci.“³⁵⁹ Výchova tak nese dvojí odpovědnost – za jednotlivce a za svět současně. Tyto dva akcenty se někdy mohou dostávat do paradoxního rozporu, jak to naznačuje Arendtová: „Vždyť výchova a vzdělání patří k elementárním a nejpotřebnějším činnostem ve společnosti, která nikdy nezůstává v neměnném stavu, neustále se obnovuje tak, že se do ní rodí a přicházejí nové bytosti. Avšak nově přichozí nejsou ještě hotoví lidé; těmi se teprve stávají. Vztah vychovatele k dítěti, subjektu utvářenému výchovou, má tedy dva zřetele: dítě je nové ve světě, který je mu cizí, a zároveň je v procesu utváření; je novou

³⁵⁶ Cipro, M. *Průvodce dějinami výchovy*. Praha: Panorama, 1984, s. 8.

³⁵⁷ Srov. např. Millová, K. *Psychologie celoživotního vývoje*. Brno: Host, 2012.

³⁵⁸ WOSM. *Základní charakteristika skautingu*. In: Zájíc, J. *Myšlenkové základy skautingu*. Praha: Tiskové a distribuční centrum, 1999, s. 51.

³⁵⁹ Průcha, J. *Přehled pedagogiky: úvod do studia oboru*. Praha: Portál, 2000, s. 14 – 15.

lidskou bytostí a zároveň bytostí teprve se utvářející. Tento dvojí aspekt není vůbec samozřejmostí (...). Odpovídá dvojímu vztahu: na jedné straně vztahu ke světu a vztahu k životu na druhé straně. Sebeutváření sdílají děti se všemi živými bytostmi. Vzhledem k životu a jeho vývoji se dítě stává člověkem analogicky, jako se z kotěte stává dospělá kočka. Nové je však dítě pouze ve vztahu k světu, v němž je mu souzeno strávit život, ke světu, který byl již před ním a bude pokračovat i po jeho smrti. Kdyby dítě nebylo nově přichozím do tohoto lidského světa, ale dosud jen nehotovým lidským tvorem, výchova a vzdělání by byly pouze funkcemi života a nemusely by mít jiný zájem než ho udržet; šlo by v nich jen o výcvik a získání praktických životních zkušeností (...). Avšak lidští rodiče své děti – početím a zrozením – neposílají jen do života, přivádějí je zároveň do světa. Dvojí odpovědnost v žádném případě nesplývá v jedno, mezi obojím může dojít i ke konfliktu. Odpovědnost za vývoj dítěte se v jistém smyslu obrací proti světu: dítě vyžaduje zvláštní ochranu a péči, aby se mu ve světě nepříhodovalo nic zlého a ničivého. Avšak také svět si žádá ochrany, aby nebyl pustošen a ničen nápořem nového, který se na něj s každou novou generací přivalí.³⁶⁰ Nejen lidský život, ale i lidský svět³⁶¹ je tedy zájmem a úkolem výchovy balancující v naznačeném paradoxu.

„Lidství člověka je podstatně spoluurčeno prafenoménem výchovy.“³⁶² Podle Finka dokonce „výchova není odvoditelná a pochopitelná z vymezení toho, co je člověk, ale naopak, člověku lze porozumět z výchovy, a to jako bytosti vychovávající a vychovávané.“³⁶³ Ačkoli lze výchovu považovat za něco, co se významně dotýká každého člověka, a s čím má každý člověk nějakou vlastní zkušenost, není vůbec jednoduché jednoznačně definovat, co přesně výchova je a jaký je její cíl. Tato obtíž vyvstává jako logický důsledek toho, že výchově jde celost člověka. Člověk ve své celosti totiž není definovatelný jako např. fyzikální jev, který platí za přesně stanovených podmínek a jinak ne. Definovat, jinak řečeno jasně a přesně ohraničit, je možné pouze věc, která je jaksí hotová ve smyslu

³⁶⁰ Arendtová, H. *Krise kultury. (Čtyři cvičení v politickém myšlení)*. Praha: Mladá fronta, 1961, s. 109 – 110.

³⁶¹ Arendtová tamtéž, s. 113 poukazuje na zvláštní úřel vychovatelů, kteří zastupují „vůči mladým světu, za nějž musí převzít zodpovědnost, i když ho sami nevytvořili, nebo dokonce i kdyžby si možná skrytě či otevřeně přáli, aby byl jiný.“ Dále představuje výchovu jako událost lásky ke světu a k dětem současně – tamtéž, s. 120: „Výchova je ten bod, v němž se rozhodujeme, zda milujeme svět tak, abychom za něj přijali odpovědnost a chránili ho před zkázou, jež by se stala nevyhnutelnou, kdyžby nebylo obnovy, kdyžby nebylo nových a mladých. Výchova je však zároveň bod, kdy se rozhodujeme, zda milujeme své děti tak, abychom je nevyháněli ze světa a neponechávali bez pomoci, ani jim nevyvráželi z rukou šanci vytvořit něco nového, pro nás nepředvídatelného, abychom je předem připravovali k úkolu obnovit náš společný svět.“

³⁶² Pelcová, N., Semrádová, I. *Fenomén výchovy a etika učitelského povolání*. Praha: Karolinum, 2014, s. 26.

³⁶³ Tamtéž, s. 25.

dokončenosti³⁶⁴. Člověk ale není v průběhu svého života takto hotový, dokončený, nikdy. I o člověku můžeme uvažovat jako o tzv. celku bez okraje, který nelze zcela vystihnout definicí, nicméně je možné na ně poukazovat způsobem filosofii známým jako „napětí bytostného tázání“, při němž jde o hledání a zpřítomňování toho, co se nás bytostně dotýká, vznáší to na nás nějaký nárok, nebo nám to podstatně chybí. Výše jsme poznamenali, že právě nehotovost člověka zakládá opodstatnění výchovy. Tím, že nehotovost není atributem pouze pro dětství, ale je něčím celoživotním, byť proměňujícím se, představuje důvod k chápání výchovy (či sebevýchovy) jako celoživotní péče o lidství člověka. Lidství je totiž v každé životní fázi a vlastně v každém dni aktuálním úkolem a výzvou, podobně jako etický nárok na lidské jednání. A výchova je, kromě jiného, odpovědí na tuto výzvu³⁶⁵.

Člověk je mnohem spíše otevřeným příběhem než jednoznačně definovaným jevem. I když se vědcům podařilo přechíst kompletní genom člověka, nelze říci, že to je vše. Člověk není pouze shlukem molekul a atomů, soustavou orgánů, nositelem informací. Člověk je také vztahem, dramatem a dobrodružstvím. Tato skutečnost se ale obtížně vyjadřuje a také obtížně zkoumá (zejména v intencích pozitivistické vědy). A tak se ve vědách o člověku setkáváme s tzv. multiparadigmatismem. Aby bylo možné člověka zkoumat, redukuje se zaměření té které vědy na dílčí oblast. Jednotlivé vědy se pak mohou vzájemně doplňovat a spolupracovat, nicméně člověk ve svém celku zůstává vědeckému přístupu ne zcela uchopitelným.³⁶⁶ A přesto výchova usiluje právě o celost člověka³⁶⁷. Je to jeden z obtížných nároků, který je na výchovu kladen a který ji činí náročnější, než by se mohla na první pohled zdát.

Výchovu lze chápat také jako úsilí o ideály³⁶⁸ podobně jako je úsilím o ideály (či ideje), etické jednání. Cíl výchovy jakožto celku, nikoli dílčí epizodické cíle, může být vyjádřen pouze jako idea či obecná hodnota. Opět zde nejde uplatnit formu definic, protože ty by byly nutně omezené a tudíž omezující. „Definice předpokládá pojmovou fixaci. Jsme-li v centru

³⁶⁴ Nietzsche cit. in: Vašíček, Z. *Jak se dělají filosofie*. Praha: Triáda, 2012, s. 131: „Definovatelné je jen to, co nemá dějiny.“

³⁶⁵ Takový filosofický pohled ukazuje mnohem hlubší zakotvení potřeby celoživotního vzdělávání než dnes běžné proklamace o celoživotním učení, které argumentují potřebou přizpůsobovat se nárokům tzv. společnosti vědění zejména v souvislosti s uplatnitelností na trhu práce.

³⁶⁶ To jistě není hendikep, který by vědy o člověku (psychologii, sociologii, pedagogiku a další) diskvalifikoval. Je ale nutné, si toto omezení uvědomovat.

³⁶⁷ Výchovná praxe se samozřejmě odehrává v různých dílčích projevech, které mohou mít svoje specifické a úzké zaměření. Výchova obecně ale musí na celost člověka pamatovat.

³⁶⁸ Srov. Strouhal, M. *Teorie výchovy. K vybraným problémům a perspektivám jedné pedagogické disciplíny*. Praha: Grada, 2013.

reflexe o výchově, zjišťujeme, že pojmově zafixovat se toho příliš nedá a to, co lze v pojmu zachytit, má i tak pouze relativní platnost.³⁶⁹ Přesto výchova nemá rezignovat na to, co se zdá obtížně a nejednoznačně uchopitelné. Totiž „Idea představuje jistou formu závazku. Pokud neumíme formulovat jediný a definitivní cíl výchovy, pak člověk nesmí být pouze zformován pro to či ono. Výchova v něm má především vzbudit pevnou vůli k neutuchající reflexi o dobrém životě.“³⁷⁰ Takto chápaná výchova vznáší také jisté nároky na toho, kdo o ni usiluje jakožto vychovatel. Pak „vychovávat znamená přivádět do stavu otevřenosti pro svět a druhé lidi. Platónsky řečeno je smyslem výchovy zpřístupnění cesty či vztahu k idejím jako otevřeným ideální horizontům našeho života.“³⁷¹

Filosofické promýšlení tedy vede k pojetí výchovy a vzdělávání jako soustavného hledání toho, o co má usilovat konkrétní individuální člověk i širší společenství lidí. Nejde přitom o hledání, které se uzavře po nalezení nějakých konkrétních odpovědí, ale jde o hledání, které je stále znovu aktuální, protože se dotýká podstaty lidskosti, podstaty jednotlivého člověka i podstaty konkrétní chvíle. Stále znovu je možné se ptát, kým má člověk být v nových situacích, jak má jednat a o co se při svém jednání může opírat. Nejen blízkost, ale přímo prolínání s potřebou etického hledání, je zde zřejmé. Takové otevřené hledání lze chápat jako způsob života, jehož stálou součástí je reflexe sebe sama. Že v ní často, pokud ne stále, půjde o etické souvislosti je nasnadě. Nejde přitom o stylizaci do nějaké role, ale o autentické bytí sebou samým, setrváním v otázkách o sobě samém, o vydržení v „napětí bytostného tázání“. A tomu může mnoho napomoci vnější inspirace od vychovatele, ale také vnitřní péče o sebe sama, sebe-výchova.³⁷²

18.2. Etická výchova

Ukázali jsme, že každé lidské jednání, ve kterém o něco jde, má svoje etické aspekty, svou etickou dimenzi. To platí i o výchově a jejích okolnostech. Kromě toho, že má také svá etická

³⁶⁹ Tamtéž, s. 37.

³⁷⁰ Tamtéž, s. 17.

³⁷¹ Tamtéž, s. 39.

³⁷² Pelcová, N., Semrádová, I. *Fenomén výchovy a etika učitelského povolání*. Praha: Karolinum, 2014, s. 43: „Výchova je vztah – nejpůvodnější, jímž jsme zprvu pohlceci; výstižný mi připadá v této souvislosti pojem Lévinasův „koupání v živlu“; výchova je oním životadárným živlem, něčím, čím jsme nesení, od čeho nemůžeme mít distanci, díky čemu prospíváme, jsme vychováváni a vedeni k lidství. Teprve později (poprvé v období vzdoru v raném dětství, potom v pubertě) se bouříme proti výchově i vychovatelům, abychom se stali sami sebou. Ve vzdoru se rodí distance od výchovy i její možné, později už reflektované následné přijetí.“

dilemata, otázky, hledání a rozhodování, je etika podstatným zájmem výchovy. Každé výchovné působení může být také podporou etického zrání osobnosti. Kromě toho se někdy zvlášť mluví o tzv. etické nebo mravní výchově, která zvlášť usiluje o rozvoj etických kvalit. Jako taková nachází své místo mj. v kurikulárních dokumentech³⁷³ a v pedagogických textech či vychovatelských metodikách.³⁷⁴ Některými autory je dokonce prezentována jako „jádro výchovy.“³⁷⁵

Pokud se však etická výchova při hledání svého ukotvení – od čeho odvozovat jak své poslání, tak praktické metody – opře pouze o psychologická východiska (reprezentovaná např. Piagetovými a Kohlbergovými teoriemi³⁷⁶), nedobírá se tak hlubokého vhledu, jaký zprostředkovává filosofická reflexe etické problematiky, jak byla nastíněna výše v tomto textu. (Hlubokým vhledem míníme např. porozumění rozdílu mezi morálkou a éthosem či pochopení Dobra jakožto ideje – o obojím jsme pojednali právě z perspektivy filosofické reflexe.)

Opora o psychologické poznatky a teorie je pro pedagogiku a výchovu jistě opodstatněná. Např. to, jak pojmenovává etapy či stadia morálního vývoje, je logickým východiskem pro porozumění tomu, jak probíhá etické zrání, co ho umožňuje, a tedy i to, jak mu může výchova jít naproti a podporovat ho.³⁷⁷ Zároveň je to řeč snadno srozumitelná a tedy dobře uchopitelná pro použití v praxi. Bohužel to ale nestačí. Oproti filosofickému tázání je ale

³⁷³ To, že etická výchova je tematizována v kurikulárních dokumentech a tedy má být nějak zohledněna v činnosti škol jistě neznamená, že se na ní podílejí pouze nebo především školy, jsou však v tomto ohledu považovány za významnou instituci. Srov. Arthur, J. *Traditional Approaches to Character Education in Britain and America*. In: Nucci, L., Narvaez, D., Krettenauer, T. (eds.). *Handbook of Moral and Character Education*. Second Edition. New York, Routledge, 2014, s. 52 – 54.

³⁷⁴ Viz např. *Etická výchova. Portál pro etickou výchovu ve školách v ČR* [online].

³⁷⁵ Viz Krátká, J. *Aktuální otázky teorie výchovy: Teoretická východiska, výzkumné nálezy a závěry pro praxi*. Brno: Masarykova univerzita, 2001, s. 21.

³⁷⁶ Viz Vacek, P. *Rozvoj morálního vědomí žáků. Metodické náměty k realizaci průřezových témat*. Praha: Portál, 2008; Krátká, J. *Aktuální otázky teorie výchovy: Teoretická východiska, výzkumné nálezy a závěry pro praxi*. Brno: Masarykova univerzita, 2001.

Viz Snarey, J., Samuelson, P., L. Lawrence Kohlberg's Revolutionary Ideas. Moral Education in the Cognitive-Developmental Tradition. In: Nucci, L., Narvaez, D., Krettenauer, T. (eds.). *Handbook of Moral and Character Education*. Second Edition. New York, Routledge, 2014.

Snahu zakládat etickou výchovu na psychologickém výzkumu připomíná také Arthur, J. *Traditional Approaches to Character Education in Britain and America*. In: Nucci, L., Narvaez, D., Krettenauer, T. (eds.). *Handbook of Moral and Character Education*. Second Edition. New York, Routledge, 2014, s. 54: „Narvaez (2005, pp 154 – 155) has argued strongly that character education should be based on psychologically valid research. Her approach offers a promising line of research which has been to integrate the insights from developmental theory and psychological science into character education.“

³⁷⁷ Viz např. Vacek, P. *Rozvoj morálního vědomí žáků. Metodické náměty k realizaci průřezových témat*. Praha: Portál, 2008.

takový pohled reduktivní.³⁷⁸ Zabývá se sice podstatnými znaky a projevy morálního života, ale nepojmenovává takové poslední zdroje etického jednání (na úrovni éthosu), kterým rozumí filosofie, jako je Dobro pochopené jako idea, ani cestu k němu, kterou je „napětí bytostného tázání“. Nepoukazuje tedy k celé hluboké podstatě. Nebere v úvahu ideu Dobra jako motiv vlastně transcendentní povahy a proto velké síly.

Jistě nejde o to, aby se někdo v praxi etické výchovy dětem v nízkém věku snažil vysvětlit, co je to idea nebo napětí bytostného tázání. Je ale otázkou, jestli vychovatel směřuje své svěřence (pouze nebo především) do úrovně mravu a morálky, čemuž nasvědčuje např. důraz na tematizaci pravidel a jejich zvnitřňování, nebo jestli sám ví i o hlubší perspektivě éthosu, ke které svěřence nemusí rovnou přímo směřovat, ale pro kterou je může připravovat a otevírat. Případně může sám na sobě dosvědčovat hloubku sféry éthosu. Ze zkušenosti zasahující tuto sféru může komentovat i aktuální situace, ke kterým se svěřenci přichází.

Např. tam, kde chce etická výchova stavět na pozitivních návycích a zvycích³⁷⁹, což je jistě opodstatněná fáze etického vývoje, nikoli však jeho jediný cíl, klade filosofický pohled navíc otázku po autonomii a autentičnosti etického rozhodování. V etickém jednání totiž zdaleka nejde jen o dodržování zvyků a pravidel, ale právě o schopnost jejich zhodnocení s ohledem na Dobro. Kromě „diarchie“ – napětí mezi legalitou a legitimitou, tedy napětí mezi jednáním podle práva (ve smyslu platných zákonů) a podle svědomí, které hledá dobré a lepší, je ve hře také antinomie³⁸⁰ výchovy připomínající, že výchovné působení může být podsouváním a manipulací. Rozvoj autenticity a autonomie oproti důrazu na pravidla může nalézt paralelu také v rozdílu mezi výchovou k odpovědnosti a výchovou k poslušnosti, jak ho pojmenovává tzv. respektující výchova³⁸¹. Nejde přitom o to, aby v rámci etické výchovy nebyly vytvářeny návyky, což odpovídá úrovni mravu nebo morálky, ale jde o to, aby na této úrovni etická výchova nekončila ani svou teorií, ani svou praxí, ani svým zacílením. Jde o to dovést svěřence postupně mj. ke schopnosti odstupu od zvyku,

³⁷⁸ Jistá redukce a zúžení pole zájmu umožňuje empirickým vědám operacionalizovat konstrukty, které následně měří. Filosofie si oproti tomu uvědomuje, že ne všechny podstatné jevy či skutečnosti je možné měřit, aniž by se redukovala jejich celistvost.

³⁷⁹ Viz např. Vacek, P. *Rozvoj morálního vědomí žáků. Metodické náměty k realizaci průřezových témat*. Praha: Portál, 2008, s. 64 – 65.

³⁸⁰ Viz Finkovy antinomie

³⁸¹ Viz Kopřiva, P., Nováčková, J., Nevolová, D., Kopřivová, T. *Respektovat a být respektován*. Kroměříž: Spirála, 2005.

ke schopnosti zvyk nebo i pravidlo z dobrých důvodů překročit a jednat jinak než zvykově, totiž autenticky a zároveň odpovědně.

Tam kde etická výchova mluví o kýženém jednání podle zvnitřněné normy³⁸², filosoficky pojatá etika připomíná, že norma není to poslední ukotvení. Jednak nelze mít předem připravenou normu na všechno, jednak soubor norem ještě není podstatou Dobra. Přímo vychovatelským omylem by pak byla snaha pojmout za cíl výchovy poslušnost. Ten, kdo je poslušný, důsledně vzato, poslouchá pokyny někoho druhého, dodržuje stanovená pravidla, plní vyhlášená nařízení. Nediskutuje o nich, nezpochybňuje je, ale jedná podle nich. Jestliže na jedné straně (výchovního) vztahu stojí někdo poslušný, jeho protějškem je nejpíše někdo nařizující, příkazující, více či méně nutící³⁸³. Výchova k poslušnosti by tak byla výchovou k přijímání vnucovaného a vlastně vnucováním jako takovým. Že je to nebezpečné, ukazuje i koncept tzv. respektující výchovy: „Poslušné dítě může být zbožným přáním i pýchou řady nepoučených rodičů. Pak může přijít okamžik, kdy se dítě třeba „chytne party“. Nešťastní rodiče nezřídka vyslovují klasickou větu: Vždyť

³⁸²Vacek, P. *Rozvoj morálního vědomí žáků. Metodické náměty k realizaci průřezových témat*. Praha: Portál, 2008 v pozoruhodném textu zaměřeném jak na teoretické porozumění etické výchově, tak na její praxi se zajímavě zabývá normami, pravidly, vzory a modely. Ale na úroveň ontologického porozumění Dobru se neprohloubí. Předkládá pak řadu doporučení, která mohou být nepochybně cenným příspěvkem k pohledu na věc, nicméně zůstávají spíše na úrovni ontické, věcné v doslovném (omezujícím) slova smyslu. Nenabízí proto nehlubší porozumění a také možné zdroje hluboké motivace, která nemá být vnucována, ale která může být objevena.

³⁸³ Kohn ukazuje, že při tom nejde jen o přímočaré nucení a vnucování, ale také o nebezpečí vnější motivace, kam spadají nejen tresty ale i odměny. Ty mj. vedou k tomu, že člověk dělá nějakou činnost pro odměnu nebo proto, aby se vyhnul trestu, ale nikoli pro věc samotnou. Dochází k záměně toho, co chce člověk dělat a kým chce být, za to, co může získat. Také konstatuje, že učitelé často sahají k manipulaci, když chtějí přimět studenty dělat to, co po nich chtějí.

Kohn, A. *How Not to Teach Values. A Critical Look at Character Education*. The Phi Delta Kappan, 1997, 78(6), 428-439: „In most schools, for example, students are taught – indeed compelled – to follow the rules regardless of whether the rules are reasonable and to respect authority regardless of whether that respect has been earned.“ Tamtéž: „The children are – pick your favorite metaphor – so many passive receptacles to be filled, lumps of clay to be molded, pets to be trained, or computers to be programmed. (...) Why would all these people, who know that the „transmission“ models fails to facilitate intellectual development, uncritically accept the very same model to promote ethical development?“

Kohn, A. *Discipline Is The Problem – Not The Solution*. Learning Magazine, 1995: „Of course, most articles on disciplining students would brush aside such reflections. Instead, they'd remind me that it's my right to demand that the students act „appropriately“ – which is to say, do whatever I tell them. They'd offer an assortment of tricks to get students to comply with my wishes. In fact, the whole field of classroom management amounts to techniques for manipulating students' behavior.“ Tamtéž: „Threads and bribes can buy a short-term change in behavior, but they can never help kids develop a commitment to positive values. In a consequence-based classroom, students are led to ask, „What does she want me to do, and what happens to me if I don't do it?“ In a reward-based classroom, they're led to ask, „What does she want me to do, and what do I get for doing it?“ Notice how similar these two questions are. Rewards and punishments are really two sides of the same coin. And notice how different either one is from what we'd like children to be thinking about: „What kind of person do I want to be?“ or „What kind of classroom do we want to have?“ To help kids engage in such reflection, we have to work with them rather than doing things to them. We have to bring them in on the process of making decisions about their learning and their lives together in the calssroom.“

on to byl takový hodný, poslušný chlapec (poslušná dívka). Vlastně se nic nezměnilo. Jsou stále poslušní. Jenže teď poslouchají někoho jiného – už ne rodiče, ale třeba vůdce party.“³⁸⁴ Protikladem zde odmítané poslušnosti není neposlušnost nebo vzdor za každou cenu, nýbrž odpovědnost. „Neposlušnost je jen druhou stranou téhož – závislosti na autoritě. I když na první pohled to vypadá velmi „nezávisle“, jde o negativní závislost, snahu být v opozici proti někomu, kdo je vnímán jako autorita. Protikladem poslušnosti je zodpovědnost. Její podstatou není závislost na tom, co dělá nebo říká autorita, ale vnitřně přijaté hodnoty a normy chování, podle nichž se řídíme, i když nás zrovna nikdo nevidí“.³⁸⁵ Už výše jsme ukázali, že v nejhlubší vrstvě etického jednání, kterou nazýváme éthosem, se člověk někdy rozhoduje jinak, než jak to po něm žádá okolí či autorita. Takové rozhodování má být jistě odpovědné a současně nemůže a nemá naplňovat nárok poslušnosti. Řídí se totiž něčím jiným, než pokynem nebo příkazem druhých³⁸⁶, řídí se svědomím a vlastním porozuměním Dobru. Výchova pochopitelně potřebuje jistý řád. Ten lze ale vystavět nikoli na vynucené poslušnosti, nýbrž na kázni. Kázeň totiž není, na rozdíl od poslušnosti, založena vnějším tlakem a prikazováním, ale vnitřním zájmem, který upoutává pozornost, vede k soustředěnosti, k účasti, k naladění se na řešenou problematiku a sdílenou činnost. Kázeň je také projevem respektu ke smysluplným pravidlům. Tento respekt může být podpořen např. participací na dojednávání takových pravidel, což něco zcela jiného, než pouhé představení pravidel jako hotové věci.

Bez filosofického pohledu na etickou výchovu se tedy pedagogické myšlení jen stěží dobere porozumění na úrovni éthosu. Přitom filosofie nabízí konkrétní porozumění i praktické výchově. Např. skrze „napětí bytostného tázání“ jakožto cesty k Dobru skrze naléhavost a privaci (pociťování nedostatku Dobra, smyslu apod.). Filosofie nabízí jednak zdůvodnění, proč se snažit unést tíhu nejednoznačnosti (v dilematech, která nelze dobře vyřešit paušální aplikací normy), proč řešení nemá spočívat ve spolehnutí na autority a jak to souvisí s autentičností, jednak může být i filosofie samotná pochopena jako svébytná výchovná metoda. „Filosofování“ lze totiž chápat mj. jako způsob, jak se dobírat (vlastních) hlubokých etických zakotvení, jak porozumět dilematu, jak porozumět sobě v otázkách, jak porozumět

³⁸⁴ Kopřiva, P., Nováčková, J., Nevolová, D., Kopřivová, T. *Respektovat a být respektován*. Kroměříž: Spirála, 2005, s. 21.

³⁸⁵ Tamtéž.

³⁸⁶ Aktérem vnějšího nátlaku přitom není vždy pouze nějaká konkrétní osoba. Jde také o ne vždy dobře rozpoznatelný tlak ze strany systémů a struktur, které prostupují dnešní společnost. Heidegger, M. *Věda, technika a zamyšlení*. Praha: Oikoymenth, 2004 v této souvislosti píše o fenoménu „das Gestell“.

Dobru. Filosofie je v jistém slova smyslu cestou k Dobru. Cestou k ideji, která není jen přejatá jako poučka, definice, informace, ale která rezonuje s bytostí filosofujícího. Podstatnou součástí etické výchovy nahlížené z perspektivy etiky jakožto praktické filosofie je hledání a tázání (prodlévání v „napětí bytostného tázání“). Nestačí vyučovat etiku po způsobu přírodních věd, jako předávání souboru poznatků, byť dobře prozkoumaných. Jde o to, aby v sobě člověk „porodil“ Dobro, aby žil a jednal „z vlastního pramene“ nikoli z toho, co je mu podbízivým způsobem předkládáno.³⁸⁷ Jde o jeho autentické nalezení Dobra, které nelze definovat, protože je ideou či ideálem. Mimochodem takto se rodí hrdinové. Hrdinou se člověk spíše nestává tak, že by si řekl „budu hrdina“. To by mohlo působit poněkud uměle. Hrdinou se stává ten člověk, který poznal sílu ideje, ideálu a nechce ji zradit. Neopustí ji ani tehdy, když ho k tomu vybízí okolnosti, např. když je to nevýhodné, nepříjemné nebo nebezpečné.³⁸⁸

„Je-li totiž smyslem výchovy uvádění člověka do „správného“, „dobrého“ života, jde ve výchově především o získání vlastního životního postoje, postoje vytěženého z vlastních zdrojů, nikoli z přejímání vzorů cizích.“³⁸⁹ Podstatné porozumění Dobru tedy nespočívá v převzetí toho, co o Dobru říká někdo druhý, ale v tom, že člověk v sobě „porodí“ takové porozumění dobru, které je bytostně jeho, a proto je zavazující.³⁹⁰ Nejde už o to, co o Dobru slyšel, ale o to, jak Dobru sám rozumí, jak s Dobrém sám rezonuje a souzní. Tomu potřebuje rozumět výchova, která se snaží otevírat vychovávaného pro etickou dimenzi, pro cestu k autentickému poznání (v tomto pojetí je poznání současně přijetím!) Dobra. „Moralita je nemorální, nejde-li o aktivní zasvěcování. Zasvěcovat se něčemu znamená brát na sebe odpovědnost za to, co se zasvěcenému hodnotovým rozhodnutím stalo „svatým“. Zde neplatí žádný determinismus typu „dělá se to tak a tak, proto i já...“, „vždyť to přece funguje takto...“. Ontologicky se to dá říct ještě radikálněji: v etickém světě je vidět pouze to, čemu se člověk svou službou oddává! (...) Autentický étos je osvobozen od objektivistických determinant, hodnotitel je svoboden a svobodně se nasazuje, aby morálka žila a vůbec existovala ve světě.“³⁹¹

³⁸⁷ Srov. Hogenová, A. *Profesní etika. Záznamy přednášek pronesených na Karlově univerzitě*, 2015.

³⁸⁸ Zosobněním takového hrdinství v našich dějinách je např. filosof Jan Patočka.

³⁸⁹ Pelcová, N., Semrádová, I. *Fenomén výchovy a etika učitelského povolání*. Praha: Karolinum, 2014, s. 13. Tamtéž dále: „Abychom tento nárok neztratili ze zřetele, nesmí se nám „výchova ke správnému životnímu postoji“ rozpustit v tyglíku ambivalentních kompetencí, které jsme si zvykli v evropském kontextu uvádět jako základní předpoklad toho, co nazýváme „educatio“.“

³⁹⁰ Srov. Hogenová, A. *Profesní etika. Záznamy přednášek pronesených na Karlově univerzitě*, 2015.

³⁹¹ Palouš, R. *Heretická škola*. Praha: Oikoymenth, 2008, s. 37.

Praktickou cestou takto filosoficky pochopené etické výchovy je animace a dialog. Animace (od latinského anima – duše) je zde míněna jako oduševňování, vnášení duše do (výchovné) situace, vnášení něčeho, oživujícího, podstatného, toho, oč jde.³⁹² Ve výchově znamená animace osobní nasazení vychovatele, který ve své osobě, na sobě samém dosvědčuje to, oč ve výchovné situaci jde. Nejde zdaleka jen o popisování podstatného slovy. Jde také (a především) do dosvědčování podstatného vlastním jednáním a vůbec životním příběhem vychovatele. To vychovatel, který je v bytostném vztahu k Dobru, který má zkušenost napětí bytostného tázání, může o tomto svědčit.³⁹³ Tedy nestačí, aby probral téma morálních hodnot a vedl vychovávané tak, aby podporoval jejich zvnitřňování pravidel. To se nerovná tomu, kdy se vychovatel sám opírá o bytostně hledané a poznávané Dobro, což se projevuje do jeho celkového životního habitu i do konkrétních osobních setkání s vychovávanými. Do setkání takový vychovatel přináší autenticky sám sebe a součástí toho je přinášení jím poznávaného Dobra. To je významná příležitost k získání vychovávaných pro Dobro – osobní svědectví o něm, nikoli deklarované pouze slovy, ale především potvrzované celkovým jednáním.

Jistě nestačí, aby si otázky po Dobru kladl vychovatel sám. Jde o to, aby vychovávané také pozval do takového tázání, které se pak uskutečňuje vpravdě jako dialog. Odkaz na dialog nepředstavuje pouze banální sdělení o tom, že si spolu mají povídat. Dialog ve filosofii znamená něco mnohem hlubšího než pouhý rozhovor. Nejde v něm o předávání informací od zkušeného a znalého méně zkušenému a neznalému. Podstatou dialogu je společná upřímná účast na bytostném tázání a podrobení se tomu, jak se dotazované dává poznat, jak umožňuje přiblížit se a rozumět. Partneri v dialogu si navzájem otevírají přístup k hlubšímu porozumění poznávanému. A to i tím, že si oponují. Tak totiž poukazují na omezení původních předpokladů, se kterými do dialogu vstupovali. Zásadní je přitom nastavení zúčastněných, kterým nemá jít o řečnické vítězství nad druhými, ale právě o pravdivé poznání toho, oč v dialogu jde, o čem se dialog vede. Proto je důležité do dialogu vstupovat s otevřeností, která znamená ochotu přehodnocovat svoje původní názory, pokud v dialogu neobstojí. Dialog tedy „je bytostně podmíněn spoluúčastí druhého či druhých. Nejde přitom jen o účast ve vnějším smyslu: o faktickou přítomnost, o právo na autentický projev, o empirickou vzájemnou znalost nebo o schopnost psychologické empatie.

³⁹² Palouš, R. *Heretická škola*. Praha: Oikymen, 2008, s. 30, s odvoláním na nepublikovaný záznam soukromé přednášky J. Patočky – CTS, Archiv Jana Patočky: „Patočka stručně konstatuje, že výchova je kompenetrace duchů nebo – jinými slovy – že není ničím jiným než procesem ducha samotného.“

³⁹³ Takové svědectví představuje např. životní příběh Jana Patočky.

Míru dialogičnosti charakterizuje především stupeň celkové, tedy i vnitřní spoluúčasti – stupeň bytostné vzájemné otevřenosti. Dialog je vztahovým děním, jehož smysl se nevyčerpává přenášením informací nebo vytvářením konsenzu; týká se lidí ne jako zpředměnitelných a zastupitelných jednotek, ale jako jedinečných osob s vlastní svobodou a odpovědností.³⁹⁴ V takovém dialogu „živá filosofie klade životně konkrétní nárok, tedy nikoli nárok examinátora vůči examinovanému, nýbrž pozvání ke společné dialogické pouti. Logos, dia-logos zde neznamená, že dva mluví, nýbrž že jsou spolu podrobení LOGU, tomu, oč jde, ne svévoli, ale niterně upřímnému vydávání počtu předmětu hovoru; teprve taková situace umožňuje, aby „skrže“ (= DIA) společné svědčení pronikalo to podstatné. (...) dialog je tam, kde je společenství lidí obrácených k LOGU!“³⁹⁵ „Tedy: *logos* nemá k dispozici ani ten, ani onen partner, nýbrž je tím, čím oba navzájem poměřují své výroky.“³⁹⁶ „Nový, pravdivější náhled se nerodí v dialogu jakožto „při schůzi“ dvou či více účastníků, nýbrž v nitru toho, kdo se díky dialogickému podrobení *logu* tomuto *logu* sám skutečně vydal.“³⁹⁷

V etické výchově, která rozumí hloubce éthosu, tedy nejde o poučování druhých o tom, co mají nebo nemají dělat, co se sluší a nesluší, co se smí a nesmí. Ne, že by společná pravidla neměla význam, ale nejde na prvním místě o ně. Především jde totiž o společné obracení se k dobru. Společné obracení se znamená dialogické podrobení se logu, smyslu, nároku Dobra. U malých dětí pak jde alespoň o vyhlížení směrem k Dobru. Nejde o poučky a definice, ale o sdílení toho, co znamená osobní vztah k Dobru. To pro výchovu není snadný úkol, který by se dal zvládnout nějak rutinně. Jednak vyžaduje osobní, autentickou účast v dialogu. Jednak znamená permanentní otevírání se nároku Dobra. Vzhledem k tomu, že Dobru zde rozumíme jako ideji, celku bez marga, božskému, které nelze uchopit definicí a se kterým nelze být jednou pro vždy hotov, nezbyvá než přijmout úděl „hledačského bytí na cestě“.³⁹⁸

³⁹⁴ Poláková, J. *Smysl dialogu. O směřování k plnosti lidské komunikace*. Praha: Vyšehrad, 2008, s. 8.

³⁹⁵ Palouš, R., Beránek, J. *Dobrodružství pobytu vezdejšího*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 74 – 75.

³⁹⁶ Palouš, R. *Heretická škola*. Praha: Oikoymenh, 2008, s. 16.

³⁹⁷ Tamtéž, s. 55.

³⁹⁸ Tamtéž, s. 57. Právě jako hledačské bytí na cestě charakterizuje Palouš Sókratův nejhlubší náhled: „Jak asi Sókratés sám dospěl ke svému nejhlubšímu náhledu, totiž k onomu hledačskému bytí na cestě, k bytostnému určení filosofa jako toho, kdo nemá k dispozici moudré, nýbrž kdo se k moudrému vztahuje s žádostivostí milujícího, jehož povoláním je setrvat na pouti za svou touhou, a tak setrvat u svého lidského, tedy nikoli božského, nikoli suverénního, ale také nelhostejného poslání; neboť jen a jen Boha se sluší nazývat moudrým (Phaedr. 278d)?““

Výchova a etická výchova obzvlášť pak znamená bytí na cestě společně s druhými. „Mnozí filosofové, například Buber, označují proto za základní předpoklad výchovy „setkání“ (Begegnung), které není sejítím se na jednom místě v jednom čase, ale příležitostí, možností proměny všech zúčastněných. Setkáním jsme zasaženi, proměněni.“³⁹⁹ Vychovatel tedy nestojí v pozici hotového držitele všech informací, který by informace postupně předával, nebo který by dohlížel na cestu vychovávaných. Sám po té cestě také kráčí. Jde o bytí společně. Jen tak může existovat opravdový dialog, kde všichni zúčastnění vyhlíží směrem k tomu, oč jde, a kdy všichni zúčastnění se mohou (opakovaně) otevírat k novému porozumění. Navíc „člověk ve výchově nikdy není jen a pouze v jednom postavení, buď vychovávaného, anebo vychovávajícího. I vychovatel byl a je vychováván.“⁴⁰⁰ „Výchova není jednostrannou péčí o druhého, o toho narozeného, je též péčí o sebe samého, jako o možného rodiče, možného dospělého, odpovědného, lásky- a péčeschopného člověka, rádce, pomocníka, průvodce životem. Právě v tom okamžiku se totiž ukazuje, že se svou výchovou nejsme nikdy hotovi a jediné to nás předurčuje k tomu, být vychovateli.“⁴⁰¹ Už výše jsme ukázali, že s vlastní výchovou člověk nemůže být nikdy zcela hotov, protože život na něj vznáší stále nové nároky, a výchovu lze chápat právě jako odpovídání na ně. Pro vychovatele je výchova navíc i sebeuskutečňováním se coby vychovatele. Jeho vlastní vědomí bytí na cestě (a nikoli v cíli) je předpokladem k tomu, aby pomáhal být na cestě i druhým. Zejména, aby jim v tom sám nebránil, totiž aby umožňoval druhým co možná nejpřímější, bezprostřední výhled k horizontům, ke kterým zejména etická výchova odkazuje. „Má-li být lidství, a tedy i lidské konání pravdivé, musí se obracet k dobru, kráse a spravedlnosti, musí se vyznačovat „pobýváním v blízkosti dobra“, musí být neseno touhou (mánií) po dobru.“⁴⁰² V etické výchově tedy nemá jít o zprostředkování Dobra vychovatelem, ale o společné hledání Dobra. Výše jsme vysvětlili, že Dobro nelze zprostředkovat. Nelze nahradit to, když se rozumění Dobru zrodí v nitru člověka jako důsledek jeho vlastního bytostného tážení, jeho vlastního hledání. To neznamena, že vychovatel může jen bezmocně přihlížet. Jistě může pokládat otázky. Může na sobě samém dosvědčovat⁴⁰³ (animovat), podle čeho jedná, jaké otázky si sám klade,

³⁹⁹ Pelcová, N., Semrádová, I. *Fenomén výchovy a etika učitelského povolání*. Praha: Karolinum, 2014, s. 44.

⁴⁰⁰ Tamtéž, s. 30.

⁴⁰¹ Tamtéž, s. 31.

⁴⁰² Tamtéž, s. 67.

⁴⁰³ Palouš, R. *Heretická škola*. Praha: Oikymen, 2008, s. 37: „Moralita je nemorální, nejde-li o aktivní zasvěcování. Zasvěcovat se něčemu znamená brát na sebe odpovědnost za to, co se zasvěcenému hodnotovým rozhodnutím stalo „svatým“. Zde neplatí žádná determinismus typu „dělá se to tak a tak, proto i já...“,

nebo jaké otázky si kladl dřív. Jistě může nabízet i interpretaci různých odpovědí. Ne tak, aby uzavíral tázání, ale tak aby učil vychovávané dialogickému přístupu, včetně otevřenosti k posunu vlastních názorů a vlastního porozumění. Může podporovat proces hledání a to mj. tím, že se sám zapojí jako hledač. „„Hotové poznatky, hotový předpis, to jsou mrtvé věci“, ale „vychovávaný je sám aktem, činností“. Jde o komunikaci „od duše k duši, nejenom od jazyka k jazyku“.⁴⁰⁴ „Filosofický náhled nesmí být poutem nýbrž naopak odpoutáváním! Sama filosofie to dobře ví od svých historických počátků, znajíc svou netransplantovatelnost jakožto filo-sofia, tj. jakožto láska k moudrosti, a trpělivě očekávajíc autentický zážeh vlastního vnitřního ohně z jisker, poletujících kolem ohniště.“⁴⁰⁵ Je proto na místě nechápat výchovu jako činnost „jenom jako“, jako přípravu na něco podstatnějšího, co teprve přijde. Výchova sama už je něčím podstatným. A také něčím, co není omezeno na dětský věk nebo školní lavice. Výchova jako kultivace člověka, jako plnější stávání se lidským přeci zůstává stálou výzvou. Není možné kultivaci člověka jen simulovat, je nezbytné ji uskutečňovat, nestačí hrát si na odpovědnost, je zapotřebí se odpovědným stávat. Podobně je potřeba se stávat moudrým, dospělým, ... Jistě postupně, ale opravdově. Ne jen jako. Ne jen na zkoušku, nebo jen ve hře, ale ve vlastním životě. Tomu má rozumět také etická výchova. „Pedagogicky důležité je především to, že niterná naléhavost hodnotové volby se dostává do hry teprve tehdy, má-li člověk volit a osobně se rozhodnout. Nikoli tedy vyučováním a poučováním, nýbrž subjektivní angažovaností se vstupuje do události hodnocení. Teoretizovat o etice bez živoucí zasazenosti do lidského rozhodování je minout se skutečným etičnem. Hodnoty jsou teprve tam, kde se hodnotí, tj. kde je zároveň činná vůle k činu.“⁴⁰⁶ Když etická výchova (a samozřejmě vychovatel) rozumí Dobru jako nepředmětnému celku, jako Jinému, ke kterému se může člověk vztahovat způsobem touhy, může směřovat (sám i s druhými) nejen k tomu, co lze zcela prozkoumat a uchopit rozumem, ale i k tomu co prozkoumat nelze. „Výchova ochotná nejen dovést k rozumnosti, ale vést (jakkoli následně, přece především) k překonání rozumu, výchova ochotná neskončit při úsilí o zvnitřnění dohodnutých pravidel jednání, se bude snad moci otevřít přicházejícímu

„vždyť to přece funguje takto...“. Ontologicky to lze říci ještě radikálněji: v etickém světě je vidět pouze to, čemu se člověk svou službou oddává!“

⁴⁰⁴ Palouš, R. *Heretická škola*. Praha: Oikoymenh, 2008, s. 29, s odvoláním na nepublikovaný záznam soukromé přednášky J. Patočky – CTS, Archiv Jana Patočky.

⁴⁰⁵ Tamtéž.

⁴⁰⁶ Palouš, R. *Heretická škola*. Praha: Oikoymenh, 2008, s. 38.

Jinému, aniž by byla alergická nebo sterilní.“⁴⁰⁷ Jistě nejde o nerozumnost, ale o přijetí toho, že Dobro je natolik velké, že ho rozumem nelze obsáhnout. A to je dobře, protože ho tím pádem nelze opracovat, upravit, zmanipulovat. Přesto, a vlastně díky tomu se lze k takovému Dobru vztahovat jako k něčemu, co neselže jako zdroj životní orientace.

⁴⁰⁷ Svobodová, Z. *Překonat vlastní rozum: zapomenut na sebe (Surmonter sa raison: oublier de soi)*. In: Kružík, J., Novotný, K. (eds.). *Emmanuel Lévinas – Filosofie a výchova. Ke stému výročí narození Emmanuela Lévinase*. Praha: Univerzita Karlova – Fakulta humanitních studií, 2006, s. 118.

Závěr

Básnický bydlí člověk. Může sám sebe pochopit tak, že přináleží do Heideggerovské Čtveřiny světa, kde se jako Smrtelný žijící na Zemi pod Nebesy vztahuje k Božskému. Člověk ví nebo alespoň tuší o Bytí. Ví (nebo tuší) o Božském, které mu zůstává skrytým, neuchopitelným. O Bytí básní. Je tak, že básní. Něco z Bytí vystihuje, rozumí mu, rozumí sobě.

Eticky bydlí člověk. Ve Čtveřině světa se vztahuje k Dobru jakožto k Božskému. Ví o Dobru, které mu zůstává neuchopitelným v tom smyslu, že ho člověk nikdy neobsáhne. Díky tomu Dobro ani neovládne. Nepřizpůsobí si ho. Zato může přizpůsobit své jednání tomuto Dobru. Takové přizpůsobení nepopírá osobní svobodu, ale vychází z ní. Pak jedná člověk eticky. Etický nárok prostupuje jeho porozumění sobě samému, druhým, světu, i jeho každodenní rozhodování.

Etický nárok nelze redukovat pouze na společenský mrav nebo na více či méně kodifikovaná morální pravidla. Skutečné hloubky dosahuje jako tzv. *éthos*, tedy autentické tvůrčí odpovědné hledání dobrého a lepšího jednání, které uskutečňuje v souladu s vlastním svědomím. Svědomí, potažmo vlastní jednání jako takové, se může orientovat nikoli pouze podle zvyklostí nebo pravidel, ale podle něčeho stálejšího a pevnějšího, podle něčeho, co nepodléhá lidské libovůli, podle Dobra.

Při chápání Dobra je jistě možné na jeho místo podsunout více či méně líbivé nebo výhodné náhradní motivy jako je užitek nebo štěstí (slast). Ty ale neobstojí jako neochvějný, lidské vůli a chuti nepodléhající orientační úběžník. Je možné jich (třeba dočasně) dosáhnout a považovat je za naplněné, dostatečně vyřízené.

Oproti tomu Dobro pochopené jako Božské, jako idea, jako nepředmětný celek, zůstává člověku neuchopitelné tak, aby jím disponoval, aby ho mohl zcela naplnit. Takto pochopené Dobro vznáší na člověka stále aktuální nárok. Není možné ho považovat za vyřízenou záležitost, na kterou není potřeba brát další zřetel. Jakožto Božské leží Dobro pro člověka za horizontem jeho možností ovládat a manipulovat. Člověk běžně ovládá věci. Dobro však není věc. Je ideou, která, jakkoli se ji bude někdo snažit zakrýt, zůstává stále toutéž. Není možné manipulovat ideou, jako není možné manipulovat pravdou. To pouze obraz ideje nebo model pravdy podléhá manipulaci. Idea a pravda sama je nemanipulovatelná.

Proto může být pevným východiskem, o které se může opírat svědomí, lidské rozhodování a jednání.

Jistě není snadné rozumět tomuto Dobru. Zvláště pro člověka, který je zvyklý opírat svoje poznání o jednoznačné definiční výměry. Dobro nelze definovat, určit kde začíná a kde končí, nelze ho přesně popsat. Přesto lze vyhlížet jeho směrem a hledat ho. Dobro, jako Božské, jako protějšek lidského představuje něco, k čemu se člověk vztahuje touhou. Právě hledání je jednáním, které vychází z touhy. Podněcuje ho potřeba zakotvení, potřeba hlubokého smyslu pro život jednotlivého člověka i celého lidstva. Podněcuje ho bytostně prožívaná privace, chybění Dobra, chybění smyslu. Hledání je odpovědí na potřebu Dobra. Jeho nacházení se pak děje jako přibližování v porozumění, jako prohlubování vztahu, jako usebírání a uvlastňování se s Dobrem. Tak jako je člověk do posledního dechu otevřeným příběhem, zůstává do posledního dechu tím, kdo se může přibližovat Dobru. Trvání takového blížení není důvodem k frustraci z neukončeného procesu. Je spíše důvodem k radosti z toho, že každé další pokračování má smysl, že každá další chvíle v životě stále někam vede a směřuje.

Hledačské bytí na cestě odpovídá Smrtným, kteří v Heideggerovské Čtveřině světa putují po Zemi pod Nebesy a vztahují se k Božskému. Stále mají důvod pokračovat. Stále mají kam směřovat. Jejich putování není přešlapováním na místě, ale přibližováním se. Podobně jako se v pravdivém dialogu přibližujeme pravdě samé. Uzavřít (pochopit) Dobro jako poznané, jako dostatečně osvojené či zvládnuté, to mj. znamená situovat sám sebe (domněle ač nereflektovaně) do pozice Božského. Z této pozice ale pro člověka už není kam směřovat. V této pozici člověku nezbývá už nic, podle čeho by mohl orientovat svoje jednání a své životní kroky. Zbývá mu jen libovůle, vůle k moci, vůle k vůli. Pak není nic, co by lidské vůli nemohlo podlehnout. Svět, ve kterém by měl poslední slovo člověk se svými ničím nezpochybnitelnými rozmary, by byl světem prostým hlubšího smyslu. Byl by to svět absurdní, svět nesmyslu. Bez směřování.

Záleží na člověku, jak porozumí světu a sobě samému v něm. Jestli sebe chápe božsky, jako střed vesmíru (jak paradoxní při pohledu na noční oblohu), nebo jako hledače, poutníka na Zemi pod Nebesy ... Jistě nejde o to používat zrovna Heideggerova slova a mluvit o Čtveřině. Jde o bytostné porozumění. Jde o to, jestli člověk už všechno ví, nebo jestli dokáže, jako ten kdo všechno neví a vědět nebude, prodlévat v napětí bytostného tázání.

Bytostné tázání je cestou porozumění člověku jako tomu, kdo se vztahuje k Božskému, kdo může jednat s ohledem na Dobro.

Bytostné tázání je tak podstatným aspektem stávání se člověka plněji člověkem (tím, který jako Smrtelný na Zemi pod Nebesy ví o Božském). Bytostné tázání je podstatným aspektem výchovy, která nemůže být redukována na předávání informací, oznamování pravidel a výklad pouček, ale která potřebuje mít spíše podobu autentického dialogu, ve kterém všichni zúčastnění vyhlíží k tomu, oč zrovna běží. Často (pokud ne neustále) běží o Dobro. Z etického nároku se člověk nemá jak vyvázat.

Eticky bydlí člověk!

Seznam použitých informačních zdrojů

- Anzenbacher, A. *Úvod do filosofie*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991.
- Anzenbacher, A. *Úvod do etiky*. Praha: Academia. (Kostelní vydří: Karmelitánské nakladatelství), 2001.
- Arendtová, H. *Krize kultury. (Čtyři cvičení v politickém myšlení)*. Praha: Mladá fronta, 1961.
- Aristotelés. *Etika Nikomachova*. Praha: Rezek, 2013.
- Aristotle. *The ethics of Aristotle. The Nicomachean ethics*. Harmondsworth: Penguin Books, 1976. (Translated by J. A. K. Thomson.)
- Arthur, J. *Traditional Approaches to Character Education in Britain and America*. In: Nucci, L., Narvaez, D., Krettenauer, T. (eds.). *Handbook of Moral and Character Education*. Second Edition. New York, Routledge, 2014.
- Balcar, K. (2009). Psychoterapie mezi dobrem a zlem? In Koř'a, J. (ed.). (2009). *Dobro, zlo a řeč v psychoterapii*. Praha: Triton.
- Benyovszky, L. *Cesty k neskrytosti*. Praha: Togga, 2012.
- Bělohradský, V. *Přednáška pro doktorské kolokvium [předneseno osobně]*. Praha: PedF UK, Katedra občanské výchovy a filosofie, 2019.
- Bible. *Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih)*. Ekumenický překlad. Česká biblická společnost, 2002.
- Blažková, M. *Dějiny etických teorií I (od antiky po konec 18. Století)*. Praha: Univerzita Karlova – Pedagogická fakulta, 2004.
- Blecha, I. *Filosofie*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2004.
- Buber, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005.
- Center for the Study of Ethics in the Professions, Illinois Institute of Technology. *The Ethics Codes Collection* [online]. Dostupné z: <http://ethicscodescollection.org/>
- Cipro, M. *Průvodce dějinami výchovy*. Praha: Panorama, 1984.

- Csikszentmihalyi, M. *O štěstí a smyslu života*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1996.
- Čálek, O. *Specifický pohled na dobro a zlo v psychoterapii*. In: Kořá, J. (ed.). *Dobro, zlo a řeč v psychoterapii*. Praha: Triton, 2009.
- Čapek, J. *Různost je věcí „náhody“*. In: Kružík, J., Novotný, K. (eds.). *Emmanuel Lévinas – Filosofie a výchova. Ke stému výročí narození Emmanuela Lévinase*. Praha: Univerzita Karlova – Fakulta humanitních studií, 2006.
- Čáp, J. (1993). *Psychologie výchovy a vyučování*. Praha: Univerzita Karlova.
- Etická výchova. Portál pro etickou výchovu ve školách v ČR* [online]. Dostupné z: <http://www.etickavychova.cz/>
- Fialová, L. *Etika v medicíně: autonomie a zodpovědnost*. In: Kružík, J., Novotný, K. (eds.). *Emmanuel Lévinas – Filosofie a výchova. Ke stému výročí narození Emmanuela Lévinase*. Praha: Univerzita Karlova – Fakulta humanitních studií, 2006.
- Fuchs, E. *Co dělá naše jednání dobrým?* Jihlava: Mlýn, 2003.
- Gadamer, H.-G. *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*. Praha: Oikoymenh, 2010.
- Halík, T., Jandourek, J. *Ptal jsem se cest*. Praha: Portál, 1997.
- Hart, H., L., A. *Pojem práva*. Praha: Prostor, 2010.
- Hawking, S., W. *Stručná historie času. Od velkého třesku k černým díram*. Praha: Argo a Dokořán, 2007.
- Hegel, G., W., F. *Základy filosofie práva*. Praha: Academia, 1992.
- Heidegger, M. *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh, 2002.
- Heidegger, M. *Básnický bydlí člověk*. Praha: Oikoymenh, 2006.
- Heidegger, M. *Věda, technika a zamyšlení*. Praha: Oikoymenh, 2004.
- Heidegger, M. *Věk obrazu světa*. Praha: Oikoymenh, 2013.
- Hejdánek, L. *Dopisy přáteli*. Praha: Oikoymenh, 1993.
- Hejdánek, L. *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*. Praha: Oikoymenh, 1997.

- Hoblík, J. *První smrt aneb Gilgameš a Lévinas*. In: Kružík, J., Novotný, K. (eds.). Emmanuel Lévinas – Filosofie a výchova. Ke stému výročí narození Emmanuela Lévinase. Praha: Univerzita Karlova – Fakulta humanitních studií, 2006.
- Hobza, P., Zielina, M. *Řecká filosofie. Jazykově filosofický úvod I*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2013.
- Hogenová, A. *K problematice poznání*. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2005.
- Hogenová, A. *Prožitek*. In: Kirchner, J. Kavalíř, P. (eds.) Prožitek a tělesnost. Sborník příspěvků konference konané dne 24. 4. 2002 na UK FTVS. Praha: Asociace psychologů sportu České republiky, 2003.
- Hogenová, A. *Starost o duši*. Praha: Univerzita Karlova, 2009.
- Hogenová, A. *K problematice dobra*. In: Kořa, J. (ed.). Dobro, zlo a řeč v psychoterapii. Praha: Triton, 2009.
- Hogenová, A. *Fenomenologie a řeč*. In: Hogenová, A., Kuklová, J. Fenomenologie – řeč – média. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2010.
- Hogenová, A. *Bloudění jako úděl*. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2011.
- Hogenová, A. *Jsmo rozhovorem*. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2011.
- Hogenová, A. *K fenoménu stáří*. Praha: Univerzita Karlova, 2013.
- Hogenová, A. *K Husserlovým pasivním syntézám*. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2014.
- Hogenová, A. *Fenomenologie a postmoderna*. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2015.
- Hogenová, A. *Profesní etika*. Záznamy přednášek pronesených na Karlově univerzitě, 2015.
- Hogenová, A. *Bytí a rozumění*. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2016.
- Kant, I. *Základy metafyziky mravů*. Praha: Oikoymenh, 2014.

Kocábová, D. *Mezi dobrem a zlem. A psychoterapie? Několik provokativních otázek i pro nás – psychoterapeuty*. In: Kořa, J. (ed.). *Dobro, zlo a řeč v psychoterapii*. Praha: Triton, 2009.

Kohák, E. *Pestrost a pravda*. Příloha časopisu *Roverský kmen*. Praha: TDC, 1999.

Kohn, A. *Discipline Is The Problem – Not The Solution*. *Learning Magazine*, 1995, October-November. [online]. Dostupné z <https://www.alfiekohn.org/article/discipline-problem-solution/>

Kohn, A. *How Not to Teach Values. A Critical Look at Character Education*. *The Phi Delta Kappan*, 1997, 78(6), 428-439. [online]. Dostupné z: <https://www.alfiekohn.org/article/teach-values/>

Kolektiv autorů. *Filosofický slovník*. Olomouc, Nakladatelství Olomouc, 1998.

Kopřiva, P., Nováčková, J., Nevolová, D., Kopřivová, T. *Respektovat a být respektován*. Kroměříž: Spirála, 2005.

Krátká, J. *Aktuální otázky teorie výchovy: Teoretická východiska, výzkumné nálezy a závěry pro praxi*. Brno: Masarykova univerzita, 2001.

Kratochvíl, Z. *Výchova, zřejmost, vědomí. (Základní pojmy a představy výchovy.)* Praha: Herrmann & synové, 1995.

Křivohlavý, J. (2012). *Hořet, ale nevyhořet*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.

Lévinas, E. *Totalita a nekonečno. (Esej o exterioritě.)* Praha: Oikoymenh, 1997.

Lévinas, E. *Etika a nekonečno*. Praha: Oikoymenh, 2009.

Lindsay, G. *Profesní etika a psychologie*. In: Lindsay, G., Koene, C., Øvreide, H., Lang, F. *Etika pro evropské psychology*. Praha / Kroměříž: Triton, 2010.

Lorenz, K. *Takzvané zlo. Přírodní zákonitosti agrese*. Praha: Portál, 2019.

Luhanová, E. *Zrození světa: kosmologie básníka Hésioda*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2014.

Mareš J. (2013). *Pedagogická psychologie*. Praha: Portál.

- Martin, M. *Science Education and Moral Education*. Journal of Moral Education, 15:2, 99-108, 1986.
- Matějček, Z. *Co, kdy a jak ve výchově dětí*. Praha: Portál, 1996.
- Millová, K. *Psychologie celoživotního vývoje*. Brno: Host, 2012.
- Motsching, R., Nikl, L. *Komunikace zaměřená na člověka. Rozumět sobě i druhým*. Praha: Grada, 2011.
- Narby, J. *Kosmický had*. Praha: Rybka Publishers, 2006.
- Nesvadba, P. *Filosofie a etika*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2006.
- Osho. *Zen. História, učenie a dosah na ľudstvo*. Bratislava: Eastone Books, 2011.
- Palouš, R. *Lévinasova asymetrická intersubjektivita ve výchově*. In: Kružík, J., Novotný, K. (eds.). *Emmanuel Lévinas – Filosofie a výchova. Ke stému výročí narození Emmanuela Lévinase*. Praha: Univerzita Karlova – Fakulta humanitních studií, 2006.
- Palouš, R., Beránek, J. *Dobrodružství pobytuездеjšího*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006.
- Palouš, R. *Heretická škola*. Praha: Oikoymenh, 2008.
- Palouš, R., Prázný, A. *Odpovědnost*. Praha: Karolinum, 2012.
- Pelcová, N., Semrádová, I. *Fenomén výchovy a etika učitelského povolání*. Praha: Karolinum, 2014.
- Platón. *Listy*. Praha: Oikoymenh, 2020.
- Platón. *Symposion*. Praha: Oikoymenh, 2005.
- Platón. *Ústava*. Praha: Oikoymenh, 2001.
- Pol, M. *Škola v proměnách*. Brno: Masarykova univerzita, 2007.
- Poláková, J. *Smysl dialogu. O směřování k plnosti lidské komunikace*. Praha: Vyšehrad, 2008.

Etická výchova. Portál pro etickou výchovu ve školách v ČR [online]. Dostupné z: www.etickavychova.cz

Průcha, J. *Přehled pedagogiky: úvod do studia oboru*. Praha: Portál, 2000.

Průcha, J. *Moderní pedagogika*. Praha: Portál, 2009.

Rogers, C., R. *Způsob bytí. Klíčová témata humanistické psychologie z pohledu jejího zakladatele*. Praha: Portál, 1998.

Růžička, J. *Dobro, zlo a psychoterapie*. In: Kořa, J. (ed.). *Dobro, zlo a řeč v psychoterapii*. Praha: Triton, 2009.

Říčan, P. *Dobro, zlo a psychoterapie*. In: Kořa, J. (ed.). *Dobro, zlo a řeč v psychoterapii*. Praha: Triton, 2009.

Seznam.cz. *Etický kodex* [online]. Dostupné z: <https://o.seznam.cz/eticky-kodex/>

Snarey, J., Samuelson, P., L. Lawrence Kohlberg's Revolutionary Ideas. Moral Education in the Cognitive-Developmental Tradition. In: Nucci, L., Narvaez, D., Krettenauer, T. (eds.). *Handbook of Moral and Character Education. Second Edition*. New York, Routledge, 2014.

Sokol, J. *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*. Praha: Vyšehrad, 1998.

Sokol, J. *Antropologie výchovy a vzdělávání*. *Pedagogika L*, 121 – 125, 2000.

Sokol, J. *Filosofická antropologie. Člověk jako osoba*. Praha: Portál, 2002.

Sokol, J. *Moc, peníze a právo*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2007.

Sokol, J. *Problém zla a teodicea*. In: Kořa, J. (ed.). *Dobro, zlo a řeč v psychoterapii*. Praha: Triton, 2009.

Sokol, J. *Etika a život. Pokus o praktickou filosofii*. Praha: Vyšehrad, 2010.

Sokol, J. *Předmluva*. In: Synek, S. *Lidská přirozenost jako úkol člověka. Filosofická interpretace Etiky Nikomachovy*. Praha: Togga, 2011.

Sokol, J. *Etika a past pravidel* [online]. 2014. Dostupné z <http://www.jansokol.cz/2014/03/etika-a-past-pravidel/>

Stark, S. *Filosofie výchovy jako filosofie lidské aktivity a dialogu se zaměřením na učení Hanse-Georga Gadamera a Otto Friedricha Bollnowa*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2006.

Störig, H., J. *Malé dějiny filosofie*. Praha: Zvon, 1996.

Strouhal, M. *Teorie výchovy. K vybraným problémům a perspektivám jedné pedagogické disciplíny*. Praha: Grada, 2013.

Svobodová, Z. *Překonání vlastní rozumu: zapomenutí na sebe (Surmonter sa raison: oublier de soi)*. In: Kružík, J., Novotný, K. (eds.). *Emmanuel Lévinas – Filosofie a výchova. Ke stému výročí narození Emmanuela Lévinase*. Praha: Univerzita Karlova – Fakulta humanitních studií, 2006.

Šimsa, M. *Lévinas a diskurzivní etika*. In: Kružík, J., Novotný, K. (eds.). *Emmanuel Lévinas – Filosofie a výchova. Ke stému výročí narození Emmanuela Lévinase*. Praha: Univerzita Karlova – Fakulta humanitních studií, 2006.

Štampach, I., O. *A nahoře nic.... O možnostech postmoderního člověka žít duchovně*. Praha: Portál, 2000.

Štech, S. (2008). *Profese učitele*. In Bendl, S., & Kucharská, A. (ed.). (2008). *Kapitoly ze školní pedagogiky a školní psychologie*. Praha. PedF UK.

Švec, O. *Afektivní transcendence*. In: Kružík, J., Novotný, K. (eds.). *Emmanuel Lévinas – Filosofie a výchova. Ke stému výročí narození Emmanuela Lévinase*. Praha: Univerzita Karlova – Fakulta humanitních studií, 2006.

Tugendhat, E. *Přednášky o etice*. Praha: OIKOYMENH, 2004.

Vacek, P. *Rozvoj morálního vědomí žáků. Metodické náměty k realizaci průřezových témat*. Praha: Portál, 2008.

Vácha, M. *Místo, na němž stojíš, je posvátná země. O kruhu úcty k člověku, živé přírodě i celému vesmíru*. Brno: Cesta, 2008.

Vácha, M. *Úvod do (bio)etiky*. In: Vácha, M., Königová, R., & Mauer, M. *Základy moderní lékařské etiky*. Praha: Portál, 2012.

Vašíček, Z. *Jak se dělají filosofie*. Praha: Triáda, 2012.

Vik, D. *Slovo, na kterém záleží. Člověk a etika u Emmanuela Lévinase*. Chomutov: L. Marek, 2014.

Vrabec, M. *Robinson aneb život bez druhého*. In: Kružík, J., Novotný, K. (eds.). *Emmanuel Lévinas – Filosofie a výchova. Ke stému výročí narození Emmanuela Lévinase*. Praha: Univerzita Karlova – Fakulta humanitních studií, 2006.

Vojtko, J. *Vztahy jsou... fuška* [online]. Neurazitely.cz: Večery na FF UK, 2020. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=YCRAd8Cegdo&t=146s>

WOSM. *Základní charakteristika skautingu*. In: Zajíc, J. *Myšlenkové základy skautingu*. Praha: Tiskové a distribuční centrum, 1999.

Wren, T. *Philosophical Moorings*. In: Nucci, L., Narvaez, D., Krettenauer, T. (eds.). *Handbook of Moral and Character Education*. Second Edition. New York, Routledge, 2014.

Zajíc, V. *Znovu-vyzdvižení metafyziky ve filosofii E. Lévinase a J. Patočky*. In: Kružík, J., Novotný, K. (eds.). *Emmanuel Lévinas – Filosofie a výchova. Ke stému výročí narození Emmanuela Lévinase*. Praha: Univerzita Karlova – Fakulta humanitních studií, 2006.

Platónova nauka o idejích [online]. Brno: Filosofická fakulta Masarykovy univerzity, Katedra filosofie. Dostupné z: <https://www.phil.muni.cz/fil/antika/ideje/uvod.htm>

Online vyhledávače využité pro vyhledání obsahu příloh:

Google.com

Karaoketexty.cz

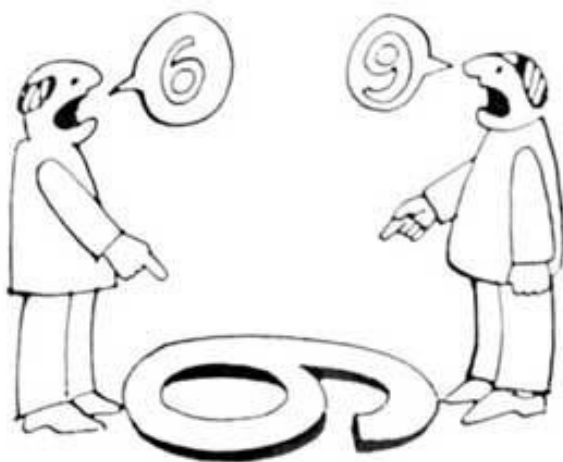
Seznam příloh

Příloha 1 – Problém různých pohledů na stejnou věc.

Příloha 2 – Text písně *Pravda vítází* slovenské kapely Tublatanka, 1988.

Příloha 1 – Problém různých pohledů na stejnou věc

Uvádíme zde kreslenou anekdotu jako drobný příspěvek k problematice různých pohledů na stejnou věc. Jde o to, že každý pohled vychází z konkrétního kontextu, který se podílí na tom, co je v pohledu zahlíženo. Pohled – názor proto nemůže být zaměňován s celkovou pravdou o věci samé.



Zdroj: Google.com

Příloha 2 – Text písně *Pravda vít'azí* slovenské kapely Tublatanka, 1988

Text písně *Pravda vít'azí* slovenské rockové kapely Tublatanka z období krátce před Sametovou revolucí v Československu uvádíme jako příklad uměleckého vyjádření stálosti pravdy, která nepodléhá lidské manipulaci, jak o tom pojednáváme v textu výše.

Svet je iný než som myslel
Svet je smutne skutočný
Prázdni ľudia chcú v ňom vládnuť
Smejú sa nám do očí
Žiadna pravda sa im nehodí
Svet sa bojí prázdnych ľudí
Na dušu mu siahajú
Keď sa proti tomu bráni
Nôž mu na krk dávajú
Žiadna pravda sa im nehodí

Aj tak ju nikdy nezabijú
Tá nikdy nezomrie
Žije aj keď ju práve nechcú
A nikto pred ňou neutečie

Pravda víťazí
pravde čas nevadí
ani lesk všemocných peňazí
pravda víťazí
ak ju sám nezradíš
pravda vždy zvít'azí
zvít'azí

Prázdni ľudia silou-mocou
topia pravdu vo víne
a celý svet iba čaká
že ich doba pominie
nikomu sa pravda nehodí

Aj tak ju nikdy nezabijú
Tá nikdy nezomrie
Žije aj keď ju práve nechcú
A nikto pred ňou neutečie

Pravda víťazí
pravde čas nevadí
ani lesk všemocných peňazí
pravda víťazí
ak ju sám nezradíš
pravda vždy zvít'azí
zvít'azí

Pravda vít'azí
pravde čas nevadí
pravda vždy zvít'azí
zvít'azí

Zdroj: Karaoketexty.cz